الثقافة العالمية خطوة جديدة في تراثها الريادي

بعد قرابة ثلاثين عامًا من الريادة في ترجمة الموضوعات المتنوعة إلى القارئ العربي، تخطو «الثقافة العالمية» خطوة رائدة أخرى، لتصبح أول مجلة عربية تعنى بترجمة المقالات الأكاديمية المحكمة المنشورة في السنتين الأخيرتين.

وتخطو «الثقافة العالمية» هذه الخطوة خدمةً منها لأساتذة وطلبة الجامعات العربية، التي تدرّس العلوم الإنسانية والاجتماعية والفنون الموسيقية والأدائية باللغة العربية، موفرة بذلك مادة علمية تمكن الطلبة والأساتذة من اللحاق بآخر التطورات في هذه المجالات الدراسية، ومتجاوزة إشكالية الاعتماد على الكتب التدريسية، التي تتأخر عادة عن سباق البحث العلمي في المناطق الأخرى من العالم بما لا يقل عن خمس سنوات.

وإذ نضع بين أيديكم العدد الثاني من المجلة بحلتها الجديدة، والمعني بالفلسفة، وموضوع ملفه «الليبرالية - الديمقراطية - العدالة»، فإنه يسرنا إعلامكم بموضوعات الأعداد، التي ستطل عليكم بمواعيد منتظمة خلال العام:

يناير: الفلسفة، ويغطي العدد في يناير من كل عام أحد مجالات البحث الفلسفي، كالفلسفة السياسية، وفلسفة العلوم، والنظريات الأخلاقية، وفلسفة الجمال، والميتافيزيقا، وغيرها من الاهتمامات البحثية، التي ستسهم في إثراء المادة التعليمية لمستوى التعليم الجامعي وما يليه.

مارس: الموسيقى والفنون الأدائية، وسيغطي العدد في مارس من كل عام أحد الموضوعات، التي تهم معلمي الموسيقى والفنون الأدائية ودارسيها باللغة العربية. فمن التأليف، إلى الغناء، إلى تاريخ الموسيقى، إلى الرقص بأنواعه وغيرها من مجالات ترتبط باهتمامات جمهورنا الكريم.

مايو: العلوم الاجتماعية الكلية (الاقتصاد والاجتماع)، ويهتم هذا العدد في مايو من كل عام بظاهرة اقتصادية/ سياسية، أو موضوع معين في أحد هذين العلمين الكليين، ويلقي الضوء على الآراء المختلفة حياله.

يوليو: علم النفس، ويهتم هذا العدد بآخر التطورات في علم النفس والطب النفسي والأبحاث المتعلقة بهما. ويهدف العدد أيضاً إلى تسليط الاهتمام على العلاقة النامية بين علم النفس العلاجي والنظري وعلم النفس الإكلينيكي والفسيولوجي.

سبتمبر: علوم اللغة، وينظر هذا العدد في مختلف علوم اللغة من العلوم اللغوية التقليدية، كالنحو والدلالة والفيلولوجيا، إلى العلوم اللغوية البينية، كعلم اللغة النفسي أو اللغات الاصطناعية وغيرها، إلى اللسانيات الحديثة على اختلاف مدارسها وموضوعاتها.

نوفمبر: الدراسات الثقافية، وينظر هذا العدد في مجال الدراسات الثقافية، الذي قلما توجد فيه مصادر عربية متخصصة. وتندرج تحت هذا العنوان دراسات في علوم الأنثروبولوجيا، والجنوسة، والأجناس، والدراسات الفولكلورية والخاصة بالبنى الفكرية لثقافاتٍ بعينها، والدراسات الأدبية النقدية باختلاف منظوراتها، والدراسات الإعلامية، والتاريخية التخصّصية، وغيرها من الاهتمامات العلمية، التي ستسهم في إثراء الحصيلة العلمية لطلبة الجامعات فالعربية.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

بين دفتي «الثقافة العالمية» بحلتها الأكاديمية

. **ملف العدد:** ويتناول موضوعًا بحثيا محددًا من زوايا مختلفة، ويعرض آراء متعارضة حوله بما يكفل للقارئ حصيلة معرفية متميزة حول الموضوع.

بيبليوغرافيا أساسية في ملف العدد: ويعنى هذا القسم من كل عدد بنشر قائمة قراءات أساسية باللغة الإنجليزية تقترح للمتخصصين في هذا المجال كأساس علمي أولي يدمجهم بأقرانهم في العالم.

. **ترجمات لآخر مراجعات الكتب:** ويعنى هذا القسم بتوفير ترجمات لمراجعات كتب نشرت أخيرًا بهدف إطلاع القارئ العربي على آخر الموضوعات، التي يتناولها المتخصصون في هذا المجال.

. **منافسة الترجمة لطلبة الجامعات:** ستدعو المجلة طلبة الجامعات العربية للتنافس في ترجمة مقال أكاديمي محكم إلى اللغة العربية، على أن تنشر الترجمة الفائزة في العدد التالي من الموضوع ذاته.

. **رزنامة الفعاليات الدولية في مجال تخصص العدد:** يتضمن كل عدد رزنامة سنوية لأهم الفعاليات الأكاديمية في مجال التخصص، وتضم هذه الفعاليات المؤتمرات الدولية، التي يمكن للطلبة والأساتذة المشاركة فيها بورقة عمل، أو ملصق، أو بالحضور فحسب.

وبهذه الخطوة الجديدة، يفتح المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب نافذة جديدة للقارئ العربي على آخر ما ينشر في العالم في مجالات الإنسانيات والعلوم الاجتماعية والفنون، آملين أن تسهم هذه الخطوة في خلق مجتمع معرفي معاصر في العالم العربي.

الأمانة العامة

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

كلمة العدد

ما الفلسفة السياسية؟

بقلم: د. محمد الوهيب. استاذ مساعد لقسم الفلسفة. كلية الآداب بجامعة الكويت

من المهم أن نذكّر قبل تحديد المجال المعرفي للفلسفة السياسية بأن جذوره ضاربة في الزمن السحيق، وبإمكاننا التأريخ لظهور هذا المجال المعرفي بالتزامن مع أول صورة للاجتماع الإنساني بما يتخلل هذا الاجتماع من أنواع مختلفة من التنظيم والأدوار الاجتماعية المترتبة عليه.

وبهذا المعنى يصبح هذا الشخص، الذي "نطق بكلمة مثل (أب) أو تعبير قريب من (يجب عليك ألا..)"، على حد تعبير ليو شتراوس، "هو أول مفكر سياسي".[1] تقف هذه الحياة "الاجتماعية"، الحياة مع الآخرين، الذين هم مشابهون لنا في إنسانيتنا وفي الوقت نفسه مختلفون عنا، حيث إن لكل منا أفكاره الخاصة، التي تميزه عن الآخر لدرجة استحالة أن تجد من البشر من هو بمنزلة "نسخة" أخرى لك في هذا العالم الاجتماعي، أمام حياة أخرى تختلف عنها، بل تكاد تكون نقيضاً لها، الحياة الخاصة.

لكلٍ منا حياته الخاصة، حياته - مع - نفسه، حيث يهرب الإنسان من "العالم" فيجد نفسه منعتقاً من كل القيود، التي يفرضها عليه المجتمع كالقوانين والعادات والتقاليد، بل وحتى نظرات الآخرين. وعلى الرغم من "سحر" هذا النوع من الحياة، وانجذاب الوجود الإنساني تجاهها لما فيها من "حرية"، كانت هذه الحياة الخاصة دائماً، ولا تزال، في مرتبة أدنى من تلك الحياة، التي "نظهر" فيها أمام الآخرين مؤكدين لأدوارنا ووجودنا المتفرد أمام العالم والآخرين، وواثقين من تخارج هذه الذات في الواقع الاجتماعي، لا الطبيعي، الذي بإمكانه أن يتغير "كما نشاء" (ذلك أن الإنسان قد اكتشف، ومنذ زمن، أن هذا العالم الاجتماعي يختلف عن العالم الطبيعي: فإذا كان من الصعب، بل وفي أحيان كثيرة من المستحيل، أن نغير العالم الطبيعي، فإن العالم الاجتماعي بالإمكان أن نغيره وفقاً لرغباتنا ومصالحنا، فالفقر والحكم التسلطي والجهل هي أمور قابلة للتغيير).

إن الحياة التي يعيشها الإنسان بينه وبين ذاته هي حياة لا يشترك فيها مع الآخرين، بل قد لا يعلم الآخرون أي شيء عن وجودها. أمام هذه الحياة، التي يتساوى وجودها وانعدامها أمام الآخرين، الحياة الخاصة، تقف الحياة السياسية حاملة في طياتها قيماً جذابة جديدةً من المستحيل أن نجدها في تلك الحياة الخاصة المظلمة، كقيم الزهو والفخر والمجد والأخلاق برمتها وحسن الحديث.. إلخ، وهي القيم التي تشترط الحضور في العالم بين الآخرين.

---

(1) Strauss, Leo, What Is Political Philosophy and Other Studies, The University of Chicago Press, Chicago and London 1988, pp. 12-13.

لا يمكن لنا أن نعتبر هذه القيم إلا قيماً "حقيقية"، حيث إن "الظهور" أمام العالم بالنسبة لنا نحن - بني البشر - يشكل "الحقيقة" بالنسبة لنا.

لم يخف الإغريق القدماء افتتانهم بالحياة السياسية، التي نشترك فيها مع الآخرين، فقد كانوا يعتقدون أن المواطن الكامل والحقيقي هو الشخص القادر على الظهور أمام الآخرين، المواطنين، المساوين له فيتحدث معهم محاولاً إقناعهم بما يمتلك من ملكة كانت، ولا تزال، هي الملكة السياسية بدرجة امتياز: الكلام. ولقد كانوا دائماً ما يقابلون هذه الحياة العامة/ السياسية بحياة أخرى، هي الحياة الخاصة داخل المنزل، حيث يختزل "الكلام" لأقل درجاته فينبري كل عضو من أعضاء المنزل لتأدية واجباته تماماً، كما تملي عليه "طبيعته"، فالمرأة تحمل وتلد وتدير شؤون "الاقتصاد المنزلي" كي تحيا هي ومن يعيش في المنزل نفسه.. وهكذا دواليك. في ظلمات المنزل، أو الحياة الخاصة، يصبح من المستحيل الحديث عن "الحرية"، ذلك أن "الطبيعة" بكل الضرورات، التي تحملها في طياتها لا تدع مجالاً للإنسان لأن يمارس حريته فيختار ما يريد، ويرسم بالتالي خطواته الأولى في تكوين ذاته. لقد أصبحت الحرية، هذه الصفة التي ينعم فيها المواطن بين أقرانه خارج المنزل، هي العلامة المميزة لكل ما هو سياسي، وهكذا لا ينبغي لنا أن نعجب إذن عند رؤية هذا التلازم، الذي أقامه الإنسان منذ الزمن السحيق وحتى اليوم، بين الحرية والمشاركة السياسية، أي إن اعتبار الإنسان مواطناً بالمعنى الحقيقي للكلمة يفترض حكمه لنفسه أو المشاركة في صنع قوانين المجتمع.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

لقد أطلق الإغريق القدماء على الحياة الخاصة، التي تنتفي فيها الحرية لفظة "idion"، وتعني حرفياً "العيش مع الذات"، وهي اللفظة التي كان لها استخدام لديهم يبدو أنه قد استمر في اللغة الإنجليزية اليوم: (idiot) أو غبي، وكأن لسان حال الإغريق القدماء يقول لنا إن الحياة الخاصة هي حياة الحمقى والأغبياء بالتعريف.[2]

إن كل فعل سياسي يهدف إما للحفاظ على واقع ما، أو لتغيير هذا الواقع؛ ولأن كلا الفعلين، فعل الحفاظ أو التغيير، هو فعل يظهر أمام الآخرين المختلفين في التفكير والمصالح، فإن هذا الفعل يجد نفسه بحاجة ماسة لأن يكون "مبرراً". يجد الفاعل السياسي نفسه أمام ميدان يختلف كل الاختلاف عن ذلك، الذي اعتاد عليه عندما "يعيش مع نفسه" مطمئناً، لما يملك من أفكار اعتاد عليها هو ومن في منزله؛ الفاعل السياسي يجد نفسه الآن وسط سوق من الأفكار، التي يصرح بها آخرون يختلفون عنه، ويجد نفسه مضطراً، بل ومرغماً على التعامل معها، فالمجال السياسي هو هذا المجال الذي يحتوي آراء مختلفة، بل ومتصارعة في أحيان كثيرة. هذا "التعامل" مع الآراء الأخرى، سواء كان ذلك بهدف تبرير الوضع القائم أم إظهار عدم اقتناعه

(2) Arendt, Hannah, The Human Condition, The University of Chicago Press, 1998, p. 38.

به وبالتالي ضرورة تغييره، هو الفعل "التبريري" الذي تقدمه الفلسفة بوجه عام والفلسفة السياسية بوجه خاص. بهذا المعنى، لا يمكننا أن نجد اختلافاً في تعريف الفلسفة السياسية اليوم عن ذاك، الذي استخدمه اليونانيون القدماء: فإن أردنا الحفاظ على وضع ما، أو إن أردنا تغييره، كل هذا يفترض تبريراً ما، وكل تبرير يفترض رؤية معينة لما يسميه الفلاسفة "المثال" أو الفكرة (Idea). كانت هذه الفكرة لدى أفلاطون هي مثال "الخير". كل الرؤى السياسية، وبالنظر إلى قوة التبريرات التي قدمت لها إذن، في نهاية التحليل، تحمل بين جنباتها درجة ابتعادها أو اقترابها من هذا المثال: المجتمع الصالح أو المجتمع الخيّر. المجتمع الصالح هو هدف السياسة برمتها.

إن قولنا "فلسفة سياسية" يشير في المرتبة الأولى إلى أسلوب خاص في النظر إلى ما هو سياسي أو اجتماعي، وبهذا المعنى فإن التعامل مع "السياسي" أو "الاجتماعي" هو تعامل "فلسفي". وكما هو معلوم، فالفلسفة تسعى إلى "تأسيس مبادئ عامة"، في مجالات عدة كالوجود والمعرفة والأخلاق والجمال.. إلخ. وليس هذا بالأمر المستغرب، فالفلسفة من حيث هي كذلك هي بحث نظري في "الأسس العامة". بهذا المعنى، يمكن لنا الحديث عن الفلسفة السياسية باعتبارها هذا المجال في الفلسفة، الذي يعد الأكثر اقتراباً من حياة الإنسان الواقعية؛ ولأن الحياة الواقعية هي حياة متغيرة لا يمكن لها الثبات، فهي تقف بحاجة دائمة لتبرير وتحليل فلسفي. إن الفلسفة دائماً هي "ابنة عصرها"، كما يقول الفيلسوف الألماني هيغل، لذا فإنك ستجد الفلسفة السياسية، وعبر تاريخها الطويل، قد تأثرت وتعاطت تعاطياً مباشراً مع عصرها: فهي إما أن تكون قد تأثرت بالمناهج الفلسفية والعلمية السائدة في ذلك العصر، والتي تفهم الظواهر من خلالها، وإما أن تكون قد تأثرت بالثقافة السائدة في مجال العلاقات السياسية فحاولت أن تبررها أو أن تنتقدها من أجل تغييرها (انظر في ذلك الفلسفة السياسية المسيحية، والفلسفة السياسية في الإسلام، وقارنهما بالماركسية على سبيل المثال).

ولأن الفلسفة بوجه عام تختلف عن العلم، فالأخير يبحث في الوقائع، أما هي فتبحث في المعنى، فمن الصعوبة أن نجد اتفاقاً بين فلاسفة السياسة، كما أنه ليس هناك من سلطة "نهائية" نرتكن لها عند حدوث خلاف بين الفلاسفة، كأن نقول أفلاطون قال كذا، أو هوبز قال كذا. في الحقيقة إن هذا الاختلاف بين فلاسفة السياسة هو ما يسمح لنا بالدخول في حوار معهم، فنستمع لهم، ثم نحكم عليهم انطلاقاً من عقلانيتنا وفكرنا النقدي.

أما القضايا التي تطرحها الفلسفة السياسية ويختلف حول تفسيرها وتحليلها الفلاسفة فهي كثيرة، منها على سبيل المثال لا الحصر، الطريقة التي تشكل وفقاً لها النظم السياسية. قد نطلق على هذا المبحث اليوم مبحث النموذج الأفضل للدولة (آخذين في الحسبان أن تصور الدولة ذاته هو تصور حديث)، ما نوع السلطة التي تحملها الدولة أمام الأفراد، ومتى تكون شرعية، وما طبيعة هذا الإلزام الأخلاقي، الذي يدفع الأفراد لإطاعة قانون الدولة، ومتى يكون عصيان القانون مبرراً (العصيان المدني)، أو الثورة عليه؟. هناك أيضاً مجموعة من الأسئلة حول شكل

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

الدولة، هل هي سلطوية مطلقة، أم محددة بمبادئ دستورية، أم ديمقراطية؟ هناك أيضاً ذلك السؤال الملح حول حدود الحكومة في التعامل مع الأفراد: هل هناك من حدود عامة تلجم الدولة عن الخوض في شؤون الأفراد (حدود القانون، وحرية التعبير، والعبودية، والملكية الشخصية)؟، وهناك أيضا السؤال المهم حول علاقة الدولة بالدين (العلمانية)، وهل يحق للدولة أن تتبنى ديناً معيناً أم تبقى حيادية تجاهه؟ وهو السؤال الذي يطرح عادة عند الحديث عن التسامح الديني.

تطرح الفلسفة السياسية أيضاً تساؤلات حول القيم، التي تحرك أي قرار سياسي، فما القيم التي ينبغي لها أن تحرك السياسات الاجتماعية والاقتصادية على سبيل المثال؟ فعندما يقف السياسيون يتحدثون مستخدمين لكلمات مثل العدالة، والمساواة، والحرية، والصالح العام، هم في الواقع يستخدمونها دون أي تحديد دقيق، وهنا يأتي دور الفلاسفة في تحليل هذه المفاهيم وعرضها عرضاً عميقاً وشاملاً.

هناك أيضاً مجموعة من الأسئلة، التي تطرحها الفلسفة السياسية وتتعلق بالمبادئ التي تحكم علاقة الدول بعضها ببعض، فعلى سبيل المثال، يناقش فلاسفة السياسة في هذا الحقل المعرفي مدى شرعية وجواز تحقيق الدولة لأهدافها القومية دون اعتراف بمبادئ أخلاقية تعلو وتسمو على حدود الدولة؛ هل بالإمكان تأسيس نظام أخلاقي دولي؟ ما الشروط المقبولة أخلاقياً، التي بإمكانها تبرير شن الحروب على سبيل المثال؟[3]

كل هذه المشكلات أعلاه، وغيرها كثير، قد تعطينا لمحة جيدة عن الفلسفة السياسية على أنها حقل معرفي يهتم بالشؤون العملية، وهي في ذلك ليست مجرد تعلق تأملي بالميتافيزيقا، وهي التهمة التي لطالما وجهها لها منتقدوها. لقد كانت الفلسفة السياسية، ولا تزال، مجالاً لا غنى عنه، ولا عن نصائحه، لتصحيح مسار الواقع السياسي؛ بل إن معظم العظماء، الذين كتبوا في هذا المجال لم يكونوا يوماً ما في معزل عن الواقع، فهذا أفلاطون، على سبيل المثال، نجده قد ذهب في ثلاث رحلات شاقة وخطيرة إلى سيراكوزه لنصح الملك ديونيزوس، وأرسطو كان معلماً للإسكندر الأكبر، وماكيافللي كان دبلوماسياً في فلورنسا ومستشاراً للسلطة السياسية، وهوبز كان مدرساً في البلاط الملكي وتبع الملك في منفاه خلال الحرب الأهلية في بريطانيا، أما جون لوك فقد كان عضواً في جماعة «شافتسبري»، التي حكم عليها بالنفي بعد توجيه التهم إليها بمحاولة الانقلاب على نظام الحكم في بريطانيا، أما الفرنسي روسو فقد طلب منه أن يكتب دستوراً لبولندا وجزيرة كورسيكا.. إلخ.

إن المسافة بين ما ينبغي أن يكون (what ought to be) وما هو كائن (what is)، هي التي تسمح للفلسفة السياسية بالظهور، ولهذا السبب يبدو أن الفلسفة السياسية هي مجال متعب ومثير للقلق دائماً: فالفيلسوف السياسي هو في نهاية الأمر مواطن يعيش في إقليم معين ويحمل هويته

(3) تجد تفصيلا أكبر لهذه المشكلات التي تطرحها الفلسفة السياسية في:

Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy, published by Routledge, 2000, Entry: Political Philosophy.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

معه أنى ذهب، لكنه، وعلى الرغم من ذلك، ليس مواطناً عادياً، إذ إنه مواطن على درجة عالية من الحساسية تجاه هموم ومشكلات وطنه، تدفعه هذه الهموم الملقاة على عاتقه إلى خوض غمار مجال يختلف تمام الاختلاف عن هذا المجال الواقعي، الذي يعايشه كل يوم، أقصد مجال "الفكر". لا يجد الفيلسوف السياسي نفسه، إزاء هذه المشكلات الواقعية التي يعاني منها وطنه، إلا مندفعاً وبشوق غريب نحو التفكير "بنظام" سياسي أمثل ينتظم كل شيء فيه ومن خلاله. والحال إنه لا يمكن للمواطن، الذي خاض غمار تجربة "الفكر" المريرة فأصبح فيلسوفاً، أن يصبح بعد هذه التجربة كما كان قبلها، فقد تملي عليه هذه التجربة أن يعود مرة أخرى إلى الواقع بمفاهيم مختلفة وتحالفات سياسية مختلفة ليست هي ما اعتاد عليه من قبل.

إن التعويض، الذي قد يناله هذا الفيلسوف عن هذا كله، عن حالة المعاناة والقلق هذه التي مر بها، هو ما أطلق عليه الفلاسفة الإغريق القدماء (Eros) آيروس أو الحب، أي تلك الصفة الفريدة التي يحوزها الإنسان وتدفعه باستمرار للتعالي والسمو فوق هذا الواقع المعيش من خلال التفكير بواقع أمثل. كتب أحدهم شارحاً لدور هذا "الآيروس" لدى أفلاطون في محاورة المأدبة:

إن البشر يغالبهم على الدوام شعور بالنقص، ولا يظفرون بالرضى إلا في تلك اللحظة، التي تتحقق فيها بعض من الإمكانات التي تمور في دواخلهم. أما التوق الذي يضطرم في دواخل الفرد، ويدفعه إلى تجاوز راهنية وجوده، فهو الآيروس، ذلك أن الآيروس هو ما تتكون منه الرغبات الخيرة سواء تلك التي تتعلق بالجسد أم الروح. وبطبيعة الحال، فإن تلك هي اللحظة، التي ترتسم فيها الفروق بين البشر، فهناك من الأفراد من يبقى أسيراً لرغبات الجسد واللحم الحي، ويظل غارقاً في دبقتها، وآخرون يشدهم التوق الروحي فيتجهون إلى الفلسفة والمعرفة.[4]

بيد أن التعلق بالنظام السياسي الأمثل لا يجد دافعه فقط في هذا الآيروس، ذلك أن هذا الآيروس عينه يؤدي أيضاً دور المحافظ على هذا التوق الروحي. وبين هذا وذاك يبدو أن الفلسفة السياسية كانت منذ أفلاطون، وحتى اليوم، هي الضريبة الأكثر إجلالاً، التي ندفعها من أجل هذا الحب.

---

(4) مبارك، منصور، الآيروس والفلسفة، مجلة الكويت، العدد 330، 1/4/2011، وزارة الإعلام-الكويت.

رولز وهبرماس في الظرف الكوزموبوليتاني [(1)]*

بقلم: ج. أنجلو كورليت، ومارك نورزاجاري، وجفري شاربلسا **
ترجمة: د. نجيب المحجوب الحصادي ***

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

في كتاب "الليبرالية السياسية" [(2)] (Political Liberalism) اقترح جون رولز تجربة ذهنية صممت من أجل صياغة مبادئ العدالة في دولة منظمة كما يجب. وقد رام هذا العمل، فضلاً عن أشياء أخرى، توضيح مشكلات كانت قد واجهت كتابه الآخر "نظرية في العدالة" (A Theory of Justice) تتعلق باشترطات الوضع الأصلي، كما رام تناول مسائل بعينها تثار بخصوص إمكان قيام تعددية معقولة ضمن المجتمع الرولزي.

---

* Rawls and Habermas on the Cosmopolitan Condition. The Philosophical Forum, Volume14, No4, Winter 2010, 459-477. © 2010 The Philosophical Forum, Inc. Translated and Reprinted With Permissions by NCCAL - Kuwait 2013 .

** J. ANGELO CORLETT ; MARK NORZAGARY AND JEFFREY SHARPLESS. San Diego University.

*** د. نجيب الحصادي : مترجم ، حاصل على دكتوراه في فلسفة العلوم من جامعة ويسكانس في امريكا ، رئيس المركز الوطني للترجمة في ليبيا .

(1) نديـن بالعرفـان لبرلي ويلكنز و لمحكم غير معرف يعمل لصالح مجلة المنتدى الفلسـفي (The Philosophical Forum) لتعليقاتهما الواضحة و المقنعة على مخطوط سـابق لهذه الورقة . نشـكر أيضاً محرر دوجلاس لاكي على ما اسداه من نصح مفيد .

(2) John Rawls. Political Liberalism (New York: Columbia University Press. 1993).
بخصوص أحد انتقادات جرقن هبرماس لعمل رولز الليبرالية السياسية (Political Liberalism) انظر:
Jürgen Habermas, "Reconciliation Through the Use of Public Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism," The Journal of Philosophy, XCII (1995): 109–31. Rawls's replies are found in john Rawls. "Reply to Habermas," The Journal of Philosophy, XCII (1995): 132-80.

في المقابل، يذهب جرقن هبرماس في كتابه "بين الطبائعية والدين"[3] (Between Naturalism and Religion) إلى أن البرنامج الرولزي لا يقطع شوطاً كافياً، وإلى أن هناك المزيد مما يلزم النظرية السياسية القيام به كي تتجنب التهمة، التي وجهها هيغل لرؤية إمانويل كانط، أنها تعبّر عن "عجز الرؤى التي تقتصر على الحديث عما ينبغي أن يكون". بتعبير أوضح، ينتقد هبرماس نظرية رولز في العدالة المحلية حين تطبق على شأن عالمي. على ذلك، فإن أفضل موضع مفصل لأحكام رولز المثيرة للاهتمام في العدالة العالمية نجده في كتابه "قانون الشعوب" (The Law of Peoples)[4] وليس في كتاب "الليبرالية السياسية" (A Theory of Justice)[5]، على الرغم من أنه بالإمكان أن نستخلص من عمل رولز "نظرية في العدالة" مبادئ في العدالة العالمية وفق تأويل متعاطف لذلك العمل الأسبق عهداً.[6]

وفي حين أنه لا يتضح ما إذا كان هبرماس قد أجاد وصف الوضع الرولزي الأصلي كما يمكن أن يطبق على العدالة العالمية، تبقى مشاكل صعبة تواجه نزعة هبرماس الكوزموبوليتانية تتجنبها نظرية رولز في العدالة العالمية كما أفصح عنها في "قانون الشعوب" (أو وفق صيغة منقحة بشكل متعاطف لهذا العمل). سندافع عن موقف رولز إزاء نقد هبرماس، ونشير إلى ضعف في نزعة هبرماس الكوزموبوليتانية يجعلها مثيرة للمشاكل.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

"قانون الشعوب" عند رولز والعدالة التعويضية

في "قانون الشعوب"، يطرح رولز ويدافع عن "مبادئ ومعايير القانون الدولي والممارسة الدولية"[7]، فيما "يأمل تبيان كيف أن المجتمع العالمي الذي يتألف من شعوب ليبرالية وخيّرة هو مجتمع ممكن".[8] ويشكل مذهبه رؤية طوباوية واقعية "توسع ما يعد في العادة حدود الفلسفة السياسية العملية"[9]، و"لأنها تجمع المعقولية والعدالة مع شروط تمكّن المواطنين من تحقيق مصالحهم الأساسية".[10] ويوظف رولز في سعيه نحو

---

(3) Jürgen Habermas, Between Naturalism and Religion (London: Polity, 2008).
(4) John Rawls, The Law of Peoples (Cambridge: Harvard University Press, 1999).
(5) John Rawls, A Theory of Justice (Cambridge: Harvard University Press, 1971).
(6) Bernard, R. Boxill, "Global Equality of Opportunity and National Integrity," Social Philosophy لله Policy, 5 (1987): 143-68.
(7) Rawls, The Law of Peoples, 3.
(8) Rawls, The Law of Peoples, 6.
(9) Ibid.
(10) Rawls, The Law of Peoples, 7.
بخصوص تفصيل رولز في طبيعة الطوباوية الواقعية انظر The Law of Peoples، ص. 23-11.

طوباويته الواقعية صيغة معدلة من الوضع الأصلي كان أعدها في أعماله المبكرة.[11] غير أن مفهومه في حجاب الجهل "قد نقح بشكل يناسب" مشاكل العدالة الدولية، حيث تجهل الأطراف الحرة والمتساوية في الوضع الأصلي الثاني (المعولم) حجم الأقليم، وعدد السكان، وقوة الشعب النسبية، الذي تمثل مصالحه الرئيسة.[12] وعلى الرغم من أن مثل هذه الأطراف تعرف أنه قد تتوافر ظروف مناسبة بشكل معقول لتأسيس ديموقراطية دستورية، فإنها لا تعرف حجم مصادرها الطبيعية، ولا مستوى تطورها الاقتصادي، ولا أي شيء من هذا القبيل[13]، ويضيف رولز:

> وهكذا، فإن ممثلي الشعب: (1) يموضعون بشكل مناسب ومنصف بوصفهم أحراراً ومتساويين، و(2) تُنَمْذج الشعوب على أنها عقلانية، كما أن ممثليها أيضاً (3) يتداولون حول الموضوع الصحيح، وفي هذه الحالة، حول محتوى "قانون الشعوب" .. فضلاً عن ذلك، فإن (4) مشاوراتهم تتم وفق المبررات الصحيحة (حسب القيود التي يفرضها حجاب الجهل). وأخيراً، فإن اختيار المبادئ الخاصة بقانون الشعوب (5) مؤسس على مصالح الشعب الأساسية، التي يحددها في هذه الحالة مفهوم ليبرالي في العدالة (سبق اختياره في الوضع الأصلي الأول).[14]

وفق هذا الإجراء، فيما يجادل رولز، سيتم اختيار "مبادئ العدالة بين الشعوب الحرة والديموقراطية" الآتية:

1- الشعوب حرة ومستقلة، وعلى الشعوب الأخرى أن تحترم حريتها واستقلالها.
2- يجب على الشعوب أن تلتزم المعاهدات والمواثيق.
3- الشعوب متساوية وهي أطراف فيما تعقد بينها من اتفاقات.
4- ينبغي للشعوب أن تلتزم واجب عدم التدخل.
5- لدى الشعوب حق في الدفاع عن نفسها، غير أنه لا يحق لها التحريض على الحرب لأي أسباب أخرى.
6- ينبغي للشعوب احترام حقوق الإنسان.

---

(11) انظر على سبيل المثال كتاب رولز A Theory of Justice. Political Liberalism.
(12) Rawls. The Law of Peoples. 32.
(13) Rawls. The Law of Peoples. 33.
(14) Rawls. The Law of Peoples. 33.
ثمة نقد لإجراء رولز يعبّر عنه على النحو التالي: ".. إنه لا يقول شيئاً يعيننا على التمييز بين التواضع الملائم أو الاحتراز المناسب في ضوء مصادر عديدة للاختلاف بين أشخاص عاقلين، والفشل في ممارسة حتى الحد الأدنى من التدقيق الناقد فيما يتعلق بجودة العملية الاستدلالية التي نمارسها أو يمارسها غيرنا لدعم مفهوم بعينه في العدالة":
(Allen Buchanan, Justice, Legitimacy, and Self-Determination, [Oxford: Oxford University Press, 2005], 166; see also 173f.).
ويُعتقد أن نظرية رولز في العدالة الدولية تتسامح أكثر مما يجب مع المجتمعات غير - الليبرالية، ما يسبب إجحافاً يمكن بل تلزم مواجهته، لكن قارن مع:
David Reidy. "A Just Global Economy: In Defense of Rawls." The Journal of Ethics. 11 (2007): 193-236.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

7- ينبغي للشعوب التزام قيود محددة بعينها أثناء خوضها الحرب.

8- على الشعوب واجب تقديم العون لشعوب أخرى تعيش في ظروف سيئة تحول دون حصولها على نظام سياسي أو اجتماعي عادل أو صالح.[15]

ومن المثير أن نشير إلى أنه قبل أكثر من عقد من نشر رولز نفسه لكتاب "قانون الشعوب"، وقبل هجوم النزعة الليبرالية الكوزموبوليتانية على قانون الشعوب الذي يقول به، لاحظ برنارد بوكسيل أنه يمكن بسط المحتوى المعلوماتي في مبدأ رولز في المساواة المنصفة للفرص ومبدأ الاختلاف (كما تم التعبير عنهما في "نظرية في العدالة") بحيث يسريان على المستوى العالمي[16]. غير أن بوكسيل يوجه مجموعة من الانتقادات للنظرية المبكرة في العدالة الكوزموبوليتانية، التي تبناها تشارلز بيتز: "سيؤدي المبدأ العالمي في مساواة منصفة للفرص إلى تقويض التنوع الثقافي، والاستقلالية الوطنية، والاحترام الفردي للنفس، ويسبب اضطراباً دولياً: ولعله يفترض مؤسسة حكومة العالم التي تعد مؤسسة خطيرة".[17]

وقد أثيرت مسائل متنوعة حول نظرية رولز في العدالة الدولية[18]، منها مسألة تتعلق بالترتيب المعجمي الممكن (الذي يراعي الأولية في التطبيق) لمبادئ قانون الشعوب، الذي يقول به رولز ([8] - [1])، كون هذا الترتيب أساسياً للتطبيق المناسب لمثل هذه المبادئ في ظروف عوز اليقين والتعارض بين الحقوق[19]، لكن بصرف النظر عن وجوب ترتيب المبادئ معجمياً، وعن كيفية هذا الترتيب في حالة وجوبه، فإن هذه المجموعة من المبادئ ناقصة بشكل مهم، خصوصاً في ضوء زعم رولز المتكرر أن لدى الشعوب "الخيّرة" حقوقاً في الملكية والأراضي والحياة. وعلى نحو يتوافق مع تسليم رولز "بالحاجة إلى إضافة مبادئ أخرى"[20]، سنطرح مبدأ دولياً جديداً في العدالة يكمل قائمة رولز.

العدالة الدولية والعدالة التعويضية

في حين نعتد ببسط بوكسيل التأسيسي لمبدأ المساواة المنصفة للفرص ومبدأ الاختلاف بحيث يطبقان على سياقات عالمية، سنركز على مبادئ رولز في العدالة العالمية كما يقرها ويدافع عنها في "قانون الشعوب".[21] ويبدو أن مبادئ رولز الثمانية في العدالة الدولية تغفل كلية ذكر العدالة التعويضية وضمانها بين الشعوب. على ذلك، فإنه في غياب مثل

---

(15) Rawls. The Law of Peoples. 33.
(16) Boxill. "Global Equality of Opportunity and National Integrity." 144.
(17) Boxill. "Global Equality of Opportunity and National Integrity." 144.
(18) Thomas Pogge. "Rawls on Global Justice." Canadian Journal of Philosophy. 18 (1988): 227-56: "Rawls on International Justice." The Philosophical Quarterly. 51 (2001): 246-54.
(19) Burleigh T. Wilkins. "Principles for the Law of Peoples." The Journal of Ethics. 11 (2007): 161-75.
(20) Rawls. The Law of Peoples. 37.
(21) سنعود إلى بسط بوكسيل لمبدأ المساواة المنصفة للفرص على السياقات العالمية حين نقيّم نقداً كوزموبوليتاني النزعة لرولز.

هذا المبدأ لن تكون هناك، بصعوبة، طوباوية واقعية على النحو الذي يروق لرولز، وذلك بحسبان غياب ذلك الجزء، الذي يعين على ضمان الاستقرار الاجتماعي على المستوى العالمي: العلاج عبر التعويض حين تُنتهك حقوق بعينها. وبقدر ما يلزم مبادئ رولز في العدالة الدولية صون الحقوق الأساسية، التي تضمن الاستقرار العالمي بأفضل السبل، وبقدر ما تكون حقوق العلاج حقوقاً جوهرية صحبة الحقوق الأساسية[22]، فإن مبادئ رولز تعوز جانباً مهماً لما هو جوهري لتحقيق العدالة الدولية في طوباوية واقعية. ببساطة، يلزم الشعوب الليبرالية والخيّرة أن تعوض الشعوب، التي ألحقت بها الضرر ظلما، وفق ما هو متضمن في بند المساواة في الحماية في "التعديل الرابع عشر للدستور الأمريكي"، وهذا هو واجبها المرتبط بحق من ألحقوا الضرر ظلما بهم في التعويض. ولا يكفي دفاعاً عن رولز أن نقول إن مسائل العدالة التعويضية ليست المجال المناسب لنظريته في العدالة الدولية، لأن مبادئه تعكس انشغالاً بظروف الحرب والفقر، ما يعني أنها معنية بالحقوق العلاجية. ووفق هذا، فإن رولز، ناهيك عن فلاسفة آخرين كتبوا في العدالة العالمية، يخطئ حين يغفل عن ذكر أي مبدأ في العدالة التعويضية. ويبدو أن هذا الإغفال يستلزم أنه ليس على المجتمعات العادلة بشكل مناسب واجب تعويض مجتمعات أخرى ألحقت بها الأذى ظلماً على سبيل جبر الضرر عن إجحافات مفرطة سابقة. ولأن مثل هذه الإجحافات سائدة حتى في مجتمعات يعتقد رولز أنها عادلة بشكل مناسب، فإن مسألة العدالة التعويضية مهمة بوجه خاص، إذ لماذا يلزم طرفاً في الوضع الأصلي الدولي أن يختار المبادئ 1 – 8 أعلاه دون مبدأ (أو مبادئ) حقوق علاجية تعين على ضمانها، إما عبر أثرها الردعي أو عبر منح محكمة عدل دولية سلطة جبر الضرر أو عبر تعويض مناسب آخر لشعوب لحق بها الضرر ظلما تقدمه الشعوب التي أضرت بها؟ أليس من المناسب والعقلاني للشعوب، التي تكون في الوضع الأصلي، أن تختار ليس فقط مبادئ رولز، بل أيضا مبادئ في العدالة التعويضية تعززها بشكل مناسب ومنصف؟ لكن ما عسى مثل هذه المبادئ أن تكون في سياق العدالة الدولية؟

اعتبر مبدأ التعويض التالي، الذي سنسميه "مبدأ العدالة التعويضية الدولية" (م ع ت د)، والذي نقصد منه أن يكون مكملاً لمبادئ رولز الثمانية في العدالة الدولية، لكن بطريقة لا تشير إلى ترتيب معجمي:

---

(22) وهذا مأتى القول القانون المأثور: "حين يغيب العلاج يُخرق حق". وثمة كاتب يتهم رولز بشكل متكرر بإعداد قائمة حقوق "هزيلة" و"مقتضبة":

(Buchanan, Justice, Legitimacy, and Self-Determination, 160-61).

ويبدو أن هذا الكاتب يفشل في حمل رولز محمل الجد حين يستهل رولز سرده لحقوق الإنسان بعبارة "ومن ضمن حقوق الإنسان..."

(Rawls, The Law of Peoples, 65).

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

م ع ت د: بقدر ما تلحق شعوب الضرر ظلماً بشعوب أخرى، فإن عليها واجباً لتعويض الشعوب، التي ألحقت بها الضرر بشكل يتناسب مع الضرر، الذي ألحقته لها، وعلى نحو يأخذ في الحسبان كل الاعتبارات.

لقد عُبّر عن مبدأ العدالة الدولية هذا عبر واجب الشعوب في تعويض شعوب أخرى ألحقت الضرر ظلما بها، حيث لدى موضوع الواجب حق مناظر في التعويض المعني. غير أنه يمكننا التعبير عن هذا المبدأ عبر حق كل الشعوب في مثل هذا التعويض على تعرضها ظلما لأعمال ضارة حيث يكون على موضوع الحق (الجهة التي يقر الحق ضدها) واجب تعويض الشعوب التي ألحق بها الضرر:

م ع ت د: بقدر ما يلحق الشعوب الضرر ظلماً، فإن لديها حقاً في التعويض يتناسب مع الضرر الذي لحق بها، وعلى نحو يأخذ في الحسبان كل الاعتبارات.

غير أن مبادئ العدالة الدولية هذه تظل غامضة، فهي لا تشير على وجه الدقة إلى من ينبغي عليه أن يعوض من، ذلك أنه قد يجادل بأن هناك أطرافاً ثالثة تتحمل واجب التعويض إزاء من أخطئ في حقهم، بصرف النظر عما إذا كانت هذه الأطراف الثالثة أسباباً مساعدة في الأعمال الخاطئة المعنية. ولعل سابقة التشريع المناوئ للسامري الطالح (الذي يعاقب من يحجم عن نجدة المكروب) في نطاق سلطات قضائية بعينها في الولايات المتحدة وفي أماكن أخرى، قد تشكّل أسساً لمثل هذا الزعم. وهكذا، فإن هناك حاجة إلى التوضيح لحيازة فكرة العدالة التعويضية الدولية بوصفها مبدأ في العدالة الدولية على معنى مناسب.

اعتبر الصيغة المنقحة التالية لواجب العدالة التعويضية لـ"قانون الشعوب":

م ع ت د×: بقدر ما تُلحق شعوب الضرر ظلماً بشعوب أخرى، فإن عليها واجباً أساسياً يلزمها بتعويض الشعوب، التي ألحقت الضرر بها بشكل يتناسب مع الضرر الذي سببته لها، وعلى نحو يأخذ في الحسبان كل الاعتبارات.

وفق مبدئنا المنقح في العدالة الدولية، على الشعوب التي تلحق الضرر ظلماً بشعوب أخرى واجب تعويضها طبقا لمبدئنا المنقح الثاني في العدالة التعويضية الدولية، ويبدو أن الصيغة الملازمة الخاصة بالحقوق لـ "م ع ت د" تقر على نحو مشابه:

م ع ت د×: لدى الشعوب حق في أن تعوض بشكل يتناسب مع الضرر، الذي لحق ظلماً بها على أيدي المعتدي (المعتدين) الأساسيين عليها، وعلى نحو يأخذ في الحسبان كل الاعتبارات.

ومن بين الأمور المهمة هنا أنه ليست هناك شعوب تشكل أطرافاً ثالثة يلزمها واجب التعويض طالما أن هناك واجباً أساسياً بالتعويض ملزماً لشعب آخر. فضلا عن ذلك، ينبغي ألا تعفى ما يصفها رولز نفسه بالدول أو المجتمعات "الخارجة عن القانون" من واجباتها

التعويضية إزاء من ألحقت الضرر ظلماً بهم. ومن غير المتصور أن تتجاهل الأطراف الحرة والمتساوية في الوضع الأصلي الدولي اعتبارات العدالة التعويضية، وإلا ما كان لدى "قانون الشعوب" مكونٌ علاجي أساسي لأي نظام قضائي شرعي قابلٍ للتطبيق، وعلينا أن نتذكر أن رولز نفسه هو الذي يسعى إلى الإفصاح والدفاع عن مبادئ العدالة الدولية، التي يمكن تطبيقها بشكل معقول في طوباوية واقعية. وحتى في الطوباوية الواقعية تنتهك الحقوق بين الفينة والأخرى، وهي تتطلب علاجاً إذا أردنا لها أن تبقى سيناريو اجتماعياً عادلاً بشكل مناسب. باختصار، لا شيء في وضع رولز الأصلي المعولم يستبعد إمكان مبدأ دولي في العدالة التعويضية.

يضاف إلى ذلك أن م ع ت د× تناسب قائمة رولز بمبادئها الثمانية. إنه يعزز المبدأ الأول من حيث إنه يؤمّن قاعدة أساسية في الحالات، التي تُنتهك فيها حقوق الشعوب في الاستقلال والحرية على يد شعوب أخرى. ووفق هذا، ينبغي للشعوب، التي تلحق الضرر ظلماً بشعوب أخرى أن تعوض من أضرت بهم بقدر ما ألحقت بهم من ضررٍ، على أن تؤخذ في الحسبان كل الاعتبارات. أيضاً فإن م ع ت د× يستلزم أن قاعدتي رولز الرابعة والخامسة قد تُخرقان من قبل شعوب خيّرة في حالات بعينها فيما قد تخرق القاعدة التاسعة بشكل مروع على يد دولة خارجة عن القانون. الحال، إن الشعوب التي تشكل أطرافاً ثالثة قد ترى أنه من واجبها مواجهة الشعوب المذنبة، التي ترفض تعويض الطرف المتضرر بشكل مناسب. وفي الحالات، التي ترفض فيها دولة خارجة عن القانون تعويض شعوب ألحقت الضرر ظلماً بها، وبشكل وحشي، يلزم استكمال مبدأ رولز الخامس بلازمة تقر أن الحرب وأشكالاً أخرى من العنف السياسي، التي تمارس دفاعاً عن آخرين قد تكون مبررة. إننا نفكر هنا في حالات عدم تعويض أجيال من العبودية العرقية (وهذه حالة يناقشها رولز نفسه)، أو تعرض سكان أحد البلدان الأصليين لإبادة جماعية من أجل تحقيق توسع مجتمعي، مرة أخرى دون تعويض. ففي مثل هذه الحالات، يتضح أنه يمكن خرق مبدأ رولز الخامس في ضوء زعمه (الذي لم يتخل عنه إطلاقاً) أن القتال قد يكون مبرراً في بعض الأحيان.[23] ويبدو أن م ع ت د× يقر مبدأ رولز السادس طالما كان من المعقول الاعتقاد في أن المبدأ الأول يعوّل على أن مثل هذه الحقوق العامة تحميها حقوق تعويضية. ويستلزم م ع ت د أيضا أنه في حالة الحرب أو أي أعمال عنف سياسي أخرى يجب الامتثال لقيود بعينها فيما يتعلق بشن الحروب وممارسة عنف سياسي من أجل فرض قانون التعويض وحماية الحقوق التعويضية. وأخيراً، وكما سبق أن أشرنا، فإن م ع ت د× ينسجم مع مبدأ رولز الثامن، فهو (أي م ع ت د×) يسمح بتدخل أطراف ثالثة للمساعدة عبر المشاركة في تطبيق العدالة التعويضية في حالة رفض الشعوب المعتدية

---

(23) Rawls، A Theory of Justice، 368:

"في بعض الأحوال، لا ريب في أن العنف وأنواع أخرى من المقاومة مبررة."

تعويض الشعوب، التي ألحقت الضرر ظلماً بها، أو حين يكون مثل هذا التعويض قادماً، لكنه لا يكفي لتغطية تكاليف إعادة الشعوب المعوضة إلى مستوى مناسب من العيش عقب الأضرار التي تسبب فيها العمل الظالم الذي قامت به الشعوب المعتدية.

لكل هذا يعد م ع ت د× مبدأً معقولاً وضرورياً للتحليل الرولزي للعدالة التعويضية، كما أنه يتواءم مع عدد من المبادئ الرولزية وفق ما تم إقرارها. ويلزم أن تضاف النسخة المعدلة من واجب العدالة التعويضية لمبادئ رولز الثمانية بحيث تتموضع الشعوب في طوباوية رولز الواقعية بشكل أفضل، ذلك لأن مثل هذه المبادئ، في حال احترامها بشكل متسق، ستوظف في الحفاظ على الاستقرار بين الشعوب ذات النوايا الحسنة فيما يتعلق بنظام عالمي عادل، ولهذا ثمة حاجة إلى مبادئ العدالة العلاجية لاستكمال مبادئ رولز في العدالة المحلية والعالمية.

نقد هبرماس للعدالة العالمية الرولزية

في كتاب "بين الطبائعية والدين" يثير هبرماس عدة اعتراضات ضد المفاهيم "الطوباوية واقعيا"، مثل مفاهيم رولز، كما أفصح عنها في الليبرالية السياسية. سنتناول فيما يلي ما نعتبره الاعتراضات الأربعة الأكثر أهمية. أول وثاني هذه الاعتراضات، "اعتراض العبء المجحف" و"الاعتراض المؤسس على العجز" اعتراضان على فكرة المبررات العامة. والاعتراض الثالث، "الاعتراض المؤسس على التسامح مع الشعوب غير-الليبرالية"، اعتراض على الإصرار على منح الشعوب غير-الليبرالية عضوية في "مجتمع الشعوب" دون إيقاع عقوبة عليها، أما الرابع فاعتراض على "المحتوى المعياري"، وهو يقر أن رؤية رولز تعوز المحتوى المعياري، كما أنها غير قابلة للتحقق.

ووفق اعتراض العبء المجحف، توكيد رولز أن كل المواطنين، سواء أكانوا متدينين أم خلاف ذلك، ملزمون بالتمسك بمعيار المبرر العام إنما يضع عبئاً مجحفاً على المواطنين المتدينين. لغة المبرر العام لغة العلمانية. المواطنون العلمانيون مستعدون عن طيب خاطر للمبرر العام، في حين يلزم المواطنون المتدينون بذل جهد إضافي لترجمة مبرراتهم الدينية الخاصة بهم إلى مبررات عامة إذا رغبوا في المشاركة في الخطاب العام، وستفيد العدالة والمساواة والإنصاف بشكل أفضل لو كان متوقعاً من المواطنين العلمانيين مساعدة المؤمنين في عملية الترجمة هذه.[24]

قد يرد المدافع عن ليبرالية رولز السياسية على هذا الاعتراض بتفسير معيار المبرر العام على أنه معيار قبول، وليس بالضرورة معيار لغة علمانية كما يزعم هبرماس. نطاق

(24) Habermas, Between Naturalism and Religion, 130–32.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

التداول مهم في هذا الصدد. لو كان الخطاب العام مقيداً بمجتمع ديني متجانس بشكل مناسب، قد تكون المبررات الدينية مقبولة بذاتها، بحيث تحظى بالإجماع في المسائل السياسية، غير أنه في المجتمع التعددي على نحو مناسب، حيث رؤى العالم الدينية عند كثير المواطنين مختلفة إلى حد كبير والمصالح العلمانية ممثلة بشكل متساو بين المواطنين، قد لا تكون المبررات الدينية كافية. وإذا كان العلمانيون عاجزين هم أنفسهم عن تشكيل رأي الأغلبية، قد يجدون أنه لزام عليهم ترجمة مواقفهم إلى لغة مقبولة بشكل خاص عند المتدينين.

اعتراض العجز اعتراض آخر على وظيفة المبرر العام في الخطاب العام، وهو يركن إلى فكرة مؤداها أن "ينبغي" تستلزم "يستطيع". المثال السياسي الليبرالي يستلزم توقع أن المواطنين المتدينين يتفاعلون مع مبررٍ عام، وأن المواطنين العلمانيين يدركون العملية الاستدلالية الدينية في شكل مبرر عامٍ. وغالباً ما يعوز معتنقو الدين ما يبرر مواقفهم السياسية[25]، وعلى حد تعبير هبرماس، "... لا يتسنى لكثير من المواطنين المتدينين القيام بمثل هذا التقسيم المصطنع في عقولهم دون تعريض الطابع الديني الذي يسم حيواتهم للخطر". [26] وحتى بمساعدة المواطنين العلمانيين، قد لا تكون ترجمة المبررات الدينية إلى مبررات عامة ممكنة، وإذا لم تكن ممكنة فإن هذا المطلب مناف للعقل، أو هكذا يجادل هبرماس. وعلى هذا النحو تفشل ليبرالية رولز السياسية في استيعاب تعددية مناسبة.

قد يرد الليبرالي على اعتراض العجز بالتسليم بأن بعض المواطنين المتدينين قد لا يكونون قادرين على المشاركة بشكل كامل في الخطاب العام. غير أن عجز بعض المواطنين عن استيفاء معيار المبرر العام لا يشكل سبباً وجيهاً بما يكفي للاعتقاد في أنه لا أحد يستطيع استيفاءه. وقد يذهب المنافح الليبرالي إلى أبعد من ذلك بأن يقر أن معظم المواطنين المتدينين يستوفون في واقع الأمر معيار المبرر العام. لا يتضح كيف يمكن إثبات هذا، إذا ما استثنينا الإشارة إلى أنه يمكن في حالة السكان المتنوعين بشكل مناسب، والمتدينين إلى حد كبير، كما في الولايات المتحدة، أن يفوز الساسة المتدينون بالأغلبية، المرة تلو الأخرى، في كل مستويات الحكومة.

وفي هذا السياق قد تكون الملاحظة التالية جديرة بالاهتمام. في الديموقراطية الدستورية الليبرالية، تشكل عملية الرأي العام الديموقراطية، وتشكيل الإرادات عبر المشاورة الشاملة، مصدر شرعية القانون، ولهذا فإن القانون لا يكون مشروعاً إلا بقدر ما يسُنّ عبر خطاب شامل[27]، وإذا لزم أن يمارس الخطاب السياسي عبر المبرر العام، لا

---

(25) Habermas, Between Naturalism and Religion, 127.
(26) Ibid .
(27) Habermas, Between Naturalism and Religion, 134 .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

سبيل لضم المواطنين العاجزين عن التداول وفق هذه الاشتراطات في الخطاب العام، في حين أن غيابهم عن الخطاب العام سيؤثر سلباً في شرعية القانون. وهكذا، يبدو أن اتخاذ كل الإجراءات المناسبة لضمان عدم استبعاد أحد سيخدم الصالح العام، حتى إذا كان مبلغ ما يمكن القيام به هو تشجيع الآخرين على مساعدة من يحاولون استيفاء معيار المبرر العام[28]، لكن هذا يعني أن اعتراض هبرماس على ليبرالية رولز السياسية ليس فعالاً.

ثالث اعتراضات هبرماس اعتراض على التسامح مع الشعوب غير- الليبرالية. لا يتوافق قبول شعوب غير- ليبرالية في "مجتمع الشعوب" مع المفهوم الليبرالي في العدالة فيما يتعلق بفكرة المساواة. التسامح مع الشعوب الهرمية الخيّرة، حيث الأفراد في مجتمعاتها ليسوا متساويين تماما، بل يوهبون الحقوق تأسيساً على الجماعات التي ينتمون إليها، قد ينتهك حتى واجب مساعدة المجتمعات المثقلة بالأعباء.

وكما سبق أن أقررنا، العدالة هي أولى الخيرات وفق الفلسفات الاجتماعية الليبرالية، والسياسية، والقانونية. والمجتمع الليبرالي العادل المثالي، فيما يجادل هبرماس، يعترف بالمساواة الكلية، التي تشكل ملمحاً أساسياً في العدالة الليبرالية.[29] وضم الشعوب غير- الليبرالية إلى "مجتمع الشعوب" دون إيقاع عقوبة عليها سيكون في واقع الحال مكافأة على الظلم. يجب إذن اعتبار الانتهاك المنتظم للعدالة في المجتمع عبئاً كافياً يبرر التدخل.

وفي رده على اعتراض هبرماس الثالث، قد يجادل رولز بأن الشروط الأخلاقية الكافية ستُستوفى في مجتمع الشعوب الهرمية الخيّرة بحيث تبطل المبررات السياسية لفرض مثل هذه العقوبات ضدها.[30] يجب بسط التعددية المعقولة في الديموقراطية الدستورية على "مجتمع الشعوب" بوصفها قبولاً لبنية اجتماعية مختلفة، لكنها خيّرة. وكمسألة عملية، ينبغي للشعوب الليبرالية أن تتسامح مع الشعوب الخيّرة من أجل احترام صحة أشكال بديلة من المجتمع، وأن تعترف بالدور الإيجابي، الذي يمكن أن تقوم به الشعوب الخيّرة في "مجتمع الشعوب".

وثمة انتقاد رابع أكثر عمومية يقول به هبرماس مؤداه أن ليبرالية رولز السياسية فاشلة لأنها تعوز المحتوى المعياري، ولأنه لا سبيل إلى تحقق الوضع الأصلي. وهبرماس محق في أن رولز يصوغ نظرية لا تشمل أيديولوجيا أو أي نظرية أخلاقية معيارية بعينها، وهذه مشكلة خطيرة وفق منظور هبرماس لأن الوضع الأصلي يفشل في أن يكون محايداً، ما يؤدي إلى عوز في الحساسية تجاه معاناة الفرد.

على ذلك، نرى أنه من المضلل توكيد أن الوضع الأصلي أو حجاب الجهل عاجز عن التقليل إلى الحد الأدنى من هذه المعاناة وبشكل غير مباشر، ذلك أن المبادئ في الوضع

(28) Habermas, Between Naturalism and Religion, 131-32.
(29) Habermas, Between Naturalism and Religion, 274.
(30) Rawls, The Law of Peoples, 83.

الأصلي فعالة، على الرغم من أنها ليست مبادئ معيارية، لأن هذا الوضع "يطبق بطريقة تسلسلية، وعلى نحو يعكس موقفاً معيارياً يتطور إزاء تلك المشكلة العملية"[31]. إن استحقاق العدالة في الوضع الأصلي يوازن بين المصالح الفردية عبر ضمان شعب حر ومتساو. فضلاً عن ذلك، فإن محاولة تنقيح أو تعديل كل مذهب شامل يقره شعب ما لن يذهب بنا بعيداً، جزئياً لأن بعض الرؤى متعارضة بشكل تام، وقد لا يكون هناك من سبيل للتوفيق بينها. غير أنه ليس من مهمة العدالة التوفيق بين المواقف. وكما يجادل رولز، يمكن بعدد قليل من المبادئ المموضعة بشكل جيد كنقطة بدء وبالوضع الأصلي إقامة عدالة سياسية معقولة.

ويذكّرنا نقد هبرماس لرولز بمزاعم تفكيكية ومابعد - حداثية أخرى مؤداها أنه ليست هناك مبادئ مؤسسة يمكن تأمينها لنظرية مناسبة في العدالة، غير أن هبرماس لا يدافع عن هذا الزعم بالصراحة، التي يبدو فيها أن كرستوف مينك يدافع بها عنه.[32] بدلاً من ذلك فإنه يدافع عما يرى أنه يكاد يكون مفارقة عصية يتطلب التعامل معها إصلاحاً، وحساسيةً، ونزعةً كوزموبوليتانية، وليس نظرية مجردة.

كوزموبوليتانية هبرماس

تقترح صيغة هبرماس للكوزموبوليتانية نقلة من قانون دولي يتمركز حول الدولة إلى قانون كوزموبوليتاني، وهو يقوم بذلك وعينه على واقعيات قائمة وإمكانات مستقبلية. إنه يتصور "العالم المدستر.. نظاماً متعدد المستويات يمكّن من سياسات محلية عالمية لم تطبق من قبل، خصوصاً في حقول السياسات الاقتصادية والبيئية العالمية حتى دون حكومة عالمية"[33]، وتعتبر جوانب راهنة من القانون الدولي الدولة القومية اللاعب الأساسي، إلى جانب حقلي لعب، محلي وأجنبي، فيما تعتد البنية الجديدة بثلاثة ميادين وثلاثة أنواع من الفاعلين الجماعيين.

ويصف هبرماس الميدان الأول بالميدان "الدولي-الفائق"، حيث يكون للمجتمع الدولي حضور غامر في شكل منظمة عالمية قادرة على القيام بدور الدولة بطريقة مقيدة، وبشكل محدد دون أن تكون دولة، وهو يضرب الأمم المتحدة مثالاً، ويرى أنه في وسع تلك المنظمة أن تحقق مقصداً مشابهاً محدود النطاق في ضمان السلام وحقوق الإنسان على المستوى العالمي.[34] عند هبرماس، لا تكون هناك حكومة عالمية دون أن تُفتقد السيادة الوطنية

---

(31) Larry Krasoff. "Consensus. Stability. and Normativity in Rawls's Political Liberalism." The Journal of Philosophy (1998): 269-92.

(32) Christoph Menke. "Grenzen der Gleichheit." Deutche Zeitschrift für Philosophie. 50 (2002): (90)1f.

(33) Habermas. Between Naturalism and Religion. 322

(34) Ibid.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

للدولة. وفي حين أنه لا سبيل للدفاع عن خلق جمهورية عالمية، فإنه يمكن تشكيل منظمة عالمية معدلة بشكل مناسب تشبه إلى حد كبير عصبة أمم قريبة من فكرة كانط في دولة شاملة تتألف من الأمم. تظل الدولة القومية تقوم بدور مهم، غير أنها تقوم به بالتعاون مع دول أخرى أو وفق معاهدة شاملة تعزز المنظمة. وينبغي دعم المنظمة الدولية بشكل دائم بقواعد قوة الدولة القومية. ويرى هبرماس أنه يجب أن تشكل قوة الدولة "دعائم النزعة السلمية القانونية الأساسية المعززة بالقوة. وصحبة الأفراد، تظل الدول تحت طائلة قانون دولي يتحول إلى نظام حقوق إنسان كوزموبوليتاني قادر على حماية المواطنين الأفراد، ضد حكوماتهم إذا لزم الأمر".[35] وقوة المجتمع الدولي كنسق للدول - الأمم برنامج حيوي ينبغي أن يتسع بما يكفي للتأثير في مسائل مهمة تواجه العالم. مثال ذلك، يتجاوز برنامج "الأهداف التنموية للألفية"، الذي قامت به الأمم المتحدة، الأمن وحقوق الإنسان بمعنى أساسي، وهو يشمل "تفعيل" الظروف المادية. غير أن هذا يضع ضغوطات على قدرات منظمة العالم وإرادتها السياسية فيما يتعلق بما يسميه هبرماس "الشبكات عبر-القومية"، كما يضعها على منظمات أخرى استهدفت التعامل مع مطالب أعلى مرتبة والتنسيق بينها. وبمقدور هذه المنظمات تحسين حظوظها في النجاح عبر مجموعة أكثر تركيباً من المسائل المثارة، لكن الشرور، فيما يشير هبرماس، "تكمن دائما في التفاصيل، إذ تستدعي هذه المشاكل أيضاً الموازنة بين المصالح المتعارضة".[36] إن تشكيل الشبكات السياسية يتطلب "لوائح تحكم السياسات وتكاملاً إيجابياً" لا وجود لها في الإطار القانوني الدولي الراهن.

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

ويضيف هبرماس: "إن ما أفكر فيه هو أنظمة حكم إقليمية أو قارية مجهزة بتفويض تمثيلي بشكل يمكنها من التفاوض باسم قارات بأسرها واستخدام النفوذ اللازم للتنفيذ في مناطق أوسع".[37] هذا هو الميدان الأوسط، حيث يتعامل عدد مناسب من اللاعبين العالميين مع مسائل محلية وقارية فيما ينسقون مع أنظمة حكم أقليمية أخرى. على ذلك، حسب هبرماس، ليست هناك بلدان على المستوى الوسيط أو عبر - القومي باستثناء الولايات المتحدة.

ولم يبدأ المستوى الثالث في الظهور إلا في عصر التحرر من الاستعمار. وفي النصف الثاني من القرن العشرين تشكلت الأمم المتحدة ثم تطورت حتى أصبحت تتألف من 192 دولة. وقد يسّر تعاظم العولمة قدراً أعظم من الارتهان العولمي المتبادل، وخلق بيئة توسعت فيها العديد من الأمم الصغيرة بما يفوق قدراتها الاقتصادية. وهكذا، سعت العديد من

---

(35) Habermas, Between Naturalism and Religion, 323.
(36) Habermas, Between Naturalism and Religion, 324.
(37) Habermas, Between Naturalism and Religion, 324.

الأمم الصغيرة إلى خلق ائتلافات اقتصادية إقليمية، لكنها ضعيفة وتفتقر إلى التحالفات الأعمق التي لا تقتصر على مجرد التعاون.

ويضرب هبرماس الاتحاد الأوروبي مثالاً على مرشح محتمل على المستوى المتوسط ليكون لاعباً عالمياً قد تعادل قوته السياسية الصين أو روسيا. على ذلك، يذكّرنا هبرماس بأن هناك مسألتين قد تثيران مشاكل للمنظمة العالمية على كل المستويات: التعددية الثقافية والدين. ويمكن لكل منهما أن تسبب توتراً على المستوى الدولي وضمن الدول. وسيزعج "صدام الحضارات" الممكن هذا النظام الكوزموبوليتاني ويعوق قدرة النظم عبر- القومية على التواصل بشكل فعال.[38]

ويقترح هبرماس أن السبيل للتغلب على هذه المشكلات هو أن "تتعلم الدول - القومية كيف تغير من سلوكها وصورتها عن نفسها ضمن النظام متعدد المستويات بحيث تستطيع التعامل مع مثل هذه الصراعات".[39] وكجزء من عملية التعلم هذه ينبغي للدول أن تفهم أهمية المنظمة العالمية القادرة على تأسيس أنظمة عبر - قومية. ثمة حاجة لتنظر الدول - الأمم أبعد من مصالحها الوطنية، وأن تعتبر نفسها جزءاً من "مجتمع عالم دستوري وعناصر سلمية في المجتمع الدولي، وفي الوقت نفسه كيانات فاعلة في المنظمات الدولية".[40] ويضيف هبرماس أنه يجب على وعي الأمم أن ينتقل إلى مستوى أعلى من التجريد كي تدرك عملية دمج الدولة الأمة في نظم حكم انتقالية. وغني عن فضل البيان، فيما يضيف هبرماس، "أن التجربة الذهنية الفلسفية، التي تصف كيف يمكن الحفاظ مفهومياً على الجوهر المعياري للفكرة في مجتمع كوزموبوليتاني دون حكومة عالمية لا تذهب بعيداً بما يكفي، كما يلزم أن تجد الفكرة دعماً إمبيريقياً في العالم الواقعي"[41]، غير أنه لا يوضح أي محتوى إمبيريقي يشكل "ذهاباً بعيداً بما يكفي" شطر منظور عالمي واقعي مناسب.

ووصف هبرماس لنظام عالمي متعدد المستويات ذي مستويات ثلاثة وميادين ثلاثة في المجتمع العالمي وصف مثير ويتميز ببعض المناقب. على ذلك، فإنه يفصّل كثيرا في توكيد حاجة الدول - القومية للتغير والإصلاح والارتقاء بوعيها بحيث ترى نفسها في المجتمع العالمي. غير أن نكهات النزعة الأبوية المتشددة هذه تقوض فيما يبدو سيادة الدولة، كذلك فإنه لا يؤمّن (في كتابه Between Naturalism and Religion على أقل تقدير) أجوبة مرضية عن كيفية تحقيق الإصلاح. ويبدو أن هبرماس يقترح أنه يلزمنا أن نجعل الأمم تفكر على مستوى أعلى من التجريد، بحيث تستطيع أن ترى نفسها جزءاً

---

(38) Habermas, Between Naturalism and Religion, 326.
(39) Ibid.
(40) Habermas, Between Naturalism and Religion, 326-27.
(41) Habermas, Between Naturalism and Religion, 333.

من منظمة عبر – قومية، غير أنه ينتقد في الجملة التالية دون تفصيل التجارب الذهنية لعوزها دعماً إمبيريقياً في العالم الواقعي.[42]

وتشكل نزعة هبرماس الكوزموبوليتانية تقابلاً مثيراً مع "قانون الشعوب"، الذي يقول به رولز، لكن هل تستوعب النزعة الكوزموبوليتانية المذاهب الشاملة أو تقر مبادئ لنظام عالمي عادل؟ إنه لا يتضح ما إذا كان المقصود من نزعة هبرماس الكوزموبوليتانية التوفيق بين المذاهب الشاملة أو إقرار مبادئ لنظام عالمي عادل، غير أنه يبدو على المستوى الظاهري أن مثال هبرماس لنظام عالمي للعدالة مفهوم مغر. على ذلك، فإن موقف هبرماس عرضة على أقل تقدير لإحدى التهم، التي يوجهها ضد نظرية رولز، نعني عجز الرؤى التي تقتصر على الحديث عما ينبغي أن يكون، دون تأمين تصور أكثر تعمقاً في كيف يمكن للشعوب الحرة والمتساوية التعامل مع الحقوق الفردية وتجنب هذه المشكلة. إن اقتراح إصلاح عالمي دون إطار معقول يضمن العدالة بين الدول – القومية أو الدول عبر – القومية إنما يجعل نزعة هبرماس الكوزموبوليتانية مثيرة للمشاكل.

وفي ضوء الاعتبارات السابقة، يبدو أن على النزعة الكوزموبوليتانية الهبرماسية عبئاً إمبيريقياً يتعين في تبيان كيف يتسنى الحفاظ على التنوع الثقافي في خضم الاستجابة لمطالب المحتاجين، فكما يجادل بوكسيل، "إذا كان بمقدور التنوع الثقافي أن يزدهر في عالم يخلو من الفقر، وإذا كان في وسع الثقافات المتمايزة الحفاظ أثناء تغيرها على معايير نجاح متمايزة، قد تبقى المساواة العالمية المنصفة في الفرص مثالاً صعب المنال"[43]، لكن لماذا يعد الحفاظ على التنوع الثقافي مهماً؟ هنا يؤسس بوكسيل "الاعتراض وفق التنوع الثقافي" على "الاعتراض وفق احترام الذات الفردي". وكما يلحظ بوكسيل، التنوع الثقافي إنما يكمن في صميم احترام الذات[44]، الذي يعد، فيما يضمّن بوكسيل، شرطاً ضرورياً للعدالة. يستحيل ببساطة أن يكون هناك نظام اجتماعي، محلياً أو عالمياً، لا يحترم من فيه أنفسهم. والحياة المجتمعية جوهرية للعناصر الثقافية، التي تؤسس لاحترام الذات. ففي النهاية، "بأي عملية استدلالية نعرف أن الرغاب في دخول أعلى ستشبع قبل أن تُطمس التعددية؟ وإذا لم يحدث ذلك، لماذا يجب علينا أن نعتقد في أن هناك مثالاً سيحل بديلاً عن الرغبة الوحيدة والظافرة في الثروة؟".[45] وبطبيعة الحال، فإن الأمر المهم هنا هو تحقيق دول مستقلة ذات سيادة ومتنوعة ثقافيا، لدى كل منها قدرة داعمة تخصها على النمو[46] ضمن قيود بيئية. على ذلك، "فإن الأمة الأقل غنى قد تظل

(42) Habermas، Between Naturalism and Religion، 324.
(43) Boxill، "Global Equality of Opportunity and National Integrity،" 152.
(44) Boxill، "Global Equality of Opportunity and National Integrity،" 154.
(45) Boxill، "Global Equality of Opportunity and National Integrity،" 155.
(46) Boxill، "Global Equality of Opportunity and National Integrity،" 168.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

مستقلة". ومن المرجح أن تفقد الأمة، التي تكون من الفئة الأقل حظوة من أمم أخرى استقلالها، وأن يلزمها أن تنظم أمورها وفق ما تمليه عليها تلك الأمم".[47]

من المشكوك فيه إذن أن يكون مطلب هبرماس للعدالة التوزيعية العالمية قابلاً للتحقق بسبب المشكلات، التي يثيرها للثقافات المتنوعة، التي توظف في التأسيس لاحترام الذات، الذي يعد بدوره شرطا للعدالة. يجب التعامل مع الفقر والحاجة العالمية بسبل تحافظ على التنوع الثقافي بالقدر الممكن عملياً، وحين لا يكون هذا متاحاً، يجب ألا تُعدل الثقافات أو تغير بسبل اقتصادية أو قسرية أخرى. بداهة، يبدو أنه في الوسع التعامل مع معظم احتياجات الشعوب العالمية على الأقل دون ربطها بقيود اقتصادية أو ثقافية. غير أن هذا النوع من مقاربة المحتاجين إنما يختبر بواعث من يتعامل مع الحاجات. وبعض من مبادئ رولز في العدالة العالمية مصممة قصداً للتعامل مع هذه المشكلة، حيث تحدد الظروف التي يكون فيها القضاء على الحاجة مبرراً.

من منحى آخر، فإن نقد هبرماس لنظرية رولز في كتابه "بين الطبائعية والدين" مثير من حيث تعويله الحصري على الليبرالية السياسية في مقابل قانون الشعوب، وهذ العمل الأخير هو الأجدر بأن يُستهدف في نقاش العدالة العالمية، لأنه يتناول مسائل العدالة العالمية بشكل مباشر. ومن شأن هذا أن يجعل نقد هبرماس للعدالة الرولزية العالمية ناقصاً، إن لم يكن مضللاً. ولا تتعين المشكلة هنا في أن هبرماس يحاول تقييم أفكار رولز في العدالة العالمية عبر عمل مبكر لرولز[48]، بل يتعين خطؤه في أنه لا يبدو حتى مدركاً لوجود وأهمية كتاب "قانون الشعوب" لنظرية رولز في العدالة العالمية. تحديداً، يقر هبرماس أن منهجية الوضع الأصلي وحجاب الجهل فاشلة، لكن من ضمن الأسئلة التي تثار هنا ما إذا كان هذا النقد قابلاً بشكل مشروع للبسط على هذين المفهومين كما تم التفصيل فيهما بحرص في "قانون الشعوب"، ذلك أن رولز يعدل في هذا الكتاب الوضع الأصلي المحلي ويطبقه على نظرية عالمية في العدالة بطريقة تفقد نقد هبرماس قوته. إن رولز يقترح نظرية في العدالة العالمية تستطيع التخفيف من حدة الحاجة إلى مجرد تغيير خصائص الدول - القومية الداخلية، وتؤمّن عوضاً عن ذلك أساساً لكل المجتمعات بحيث تعيش حرة على المستوى العالمي.

لكن ماذا على سبيل المثال عن الإجحافات الناجمة عن أعمال بشرية ظالمة؟ وهل لدى ضحايا هذه الأعمال الظالمة حقوق عالمية بحسبان هوية من يتحمل الواجب؟ يبدو أن هناك مفاهيم في المسؤولية الجماعية ستتشوه إذا ذهبنا إلى أن كل شخص، باستثناء من هم مسؤولون إلى حد كبير عن أعمال ظالمة غير - طبيعية، مسؤول يطاله واجب

---

(47) Boxill. "Global Equality of Opportunity and National Integrity." 158.

(48) وقد تم ذلك بشكل جيد على نحو لافت في:
Boxill. "Global Equality of Opportunity and National Integrity." 158.

تعويض جابر للضرر في مواجهة هذه المشاكل. هذا لا يعني أن جبر الأضرار يتعلق كله بتعويضات مالية، فسبل العلاج غير - المالية مهمة أيضاً لسياسات جبر الضرر[49]، لكن جبر الأضرار تعويضي على أقل تقدير.

وفي حين يغفل "قانون الشعوب" عن مبدأ في العدالة الدولية يحمي حقوق الشعوب في التعويض عن أضرار عانت منها بسبب دول خارجة عن القانون، فإن هذا الأمر يسري أيضاً على نزعة هبرماس الكوزموبوليتانية، التي تخلو تماماً من ذكر الحق في تعويض الشعوب، التي عانت من أضرار ظالمة على أيدي شعوب أخرى. ولا ريب في أن الحق في جبر الضرر التعويضي حق (علاجي) أساسي، إن لم يكن واحداً من حقوق الإنسان.[50] وفي حين أن "قانون الشعوب" عند رولز قادر على استيعاب هذا النقد، فإنه يجعل نظرية هبرماس في العدالة العالمية مثيرة للمشكلات، ذلك أنه يمكن، وفق التصور الرولزي في العدالة العالمية، تأمين براح لمبدأ آخر في العدالة العالمية، كما بيّنا أعلاه، وكما يضمّن هو نفسه بقبوله حقيقة أن قائمة مبادئه ليست مكتملة[51]، ولذا فإن المقصود من إضافة حق علاجي لدى الجماعات المتضررة ظلماً في جبر تعويضي إلى نظريته في العدالة العالمية هو حماية حقوق أخرى، بما فيها حقوق تندرج في قائمة حقوق الإنسان. في المقابل، لا يبدو أن هناك براحاً واضحاً ومبدئياً في نظرية هبرماس في حق الجماعات العلاجي في جبر تعويضي.

وهكذا، فإن إحدى الصعوبات، التي تواجه مقاربة هبرماس للعدالة القومية هي أنها تفسر خطأ حل المشكلة، فهي لا تعتبرها مشكلة عدالة جبرية تحل (أقلّه) عبر تعويض على الضرر الظالم يقدمه من ألحق الضرر بهم كما هو موجز أعلاه، بل تحل عبر عدالة عالمية في صالح من هم أكثر عوزاً بسبب تعرضهم لإجحاف تاريخي. باختصار، فإنها تدرج كل حق في العدالة التعويضية تحت الحق المزعوم والخلافي إلى حد كبير في المساواة العالمية. الأحداس تختلف في هذا الصدد، غير أن إقرار أن الشرعية الأخلاقية في الحق القانوني في التعويض على الأضرار الناجمة عن أعمال ظالمة، كما هي مفصلة بشكل نمطي في قانون الولايات المتحدة، لا يقل وجاهة، إن لم يكن أكثر وجاهة، من إقرار معتقد أخلاقي مزعوم في المساواة العالمية. ويبدو أن المفهوم الأول (والممارسة الأولى) في العدالة أكثر طوباوية واقعياً من المفهوم الأخير في العدالة التي تقام ضمن وبين المجتمعات العالمية.[52]

---

(49) Howard McGary, Race and Social Justice (London: Blackwell Publishers, 1999).

(50) J. Angelo Corlett, Heirs of Oppression (Lanham: Rowman لله Littlefield Publishers, 2010).

(51) Rawls, The Law of Peoples, 37.

(52) للمزيد عن الكيفية، التي يمكن بها لعمل رولز "قانون الشعوب" تناول مشاكل تطبيق العدالة التعويضية بين الشعوب، انظر Corlett.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

حكمهم في الولايات المتحدة عبر أجيال ماضية وحتى راهنة. غير أن هبرماس لا يذكر مجرد الذكر في أي موضع من أعماله القمع الوحشي، الذي مارسته حكومة الولايات المتحدة ومواطنوها ضد الهنود. ولا مراء في أنه كان في وسعه أن يذكر الإبادة الجماعية والسطو الشامل على الأراضي، الذي قامت به الولايات المتحدة، ما يشير إليه البعض "بالمحرقة الأمريكية"[56]! ولعل هذه، صحبة "المدارس الداخلية الهندية"، أسوأ انتهاكات لحقوق الإنسان عرفها التاريخ، لكن هبرماس لا يأتي على ذكرها! ولعل هذا ما يجعله يعتقد أن الولايات المتحدة قد قامت بمحاولة "جديرة بالثناء" لعلاج مثل هذه الشرور، فهو إما جاهل بأهميتها الأخلاقية أو لا يعتبرها جديرة بالذكر في سياق جبر الضرر، ولو أنه تقصى الكتابات المسؤولة، والأكثر جدارة بالاحترام، في العلاقات الأمريكية - الهندية، لأدرك السبل التي لا تحصى ولم تشرع الولايات المتحدة مجرد الشروع في حمل علاج شرورها الهائلة، التي ارتكبت ضد الهنود محمل الجد. هذا على وجه الضبط أحد الأسباب الذي يجعل عدداً متزايداً من الفلاسفة يرون أن الولايات المتحدة تظل مدينة بجبر الأضرار، وأن الدين به لا يتناقص بمرور الزمن.[57]

ولعل هبرماس يقصد من "العلاج" نوعاً من التسامح مع الهنود من قبل حكومة الولايات المتحدة، كما يشير إلى ذلك السياق الأوسع لفصول التسامح التي يرد فيها زعمه حول العلاج.[58] غير أنه يستبين أن التسامح يختلف عن العلاج. وإذا كانت انتهاكات حقوق الإنسان وعلاجها هي الأعمال الي يفترض أن يجبر ضررها في مثل هذه الأشكال البشعة من الإجحاف، فإنه لا علاقة للتسامح بهذا، خصوصاً تسامح القامع مع المقموع. كم هو غريب أن يعتقد المرء أن جبر أضرار القمع يتم عبر التسامح مع مقموع لم تشف جراحه! كما لو أن هبرماس لا يفهم إطلاقاً النماذج القانونية أو الأخلاقية للعلاج وجبر الأضرار، إذ وفق أي نموذج في أي منهما يعد من الوجيه ألا نجعل ضحايا القمع سالمين بشكل معقول قدر الإمكان، وأن نقوم بدلا من ذلك بالتسامح معهم؟ ولا أهمية للزعم بأن "القانون والأخلاق يتعارضان بطريقة مختلفة في حالات المطالبة بجبر الأضرار عند أسلاف ضحايا السياسات الإجرمية، التي طبقتها حكومات سابقة اعتبر أخلافهم القانونيون مسؤولين عنها".[59] هذا سوء فهم أساسي للقانون والأخلاق فيما يتعلق بجبر أضرار القمع، إذ وفق أي أسس يعتقد شخص مسؤول في جعل أي حكومة غير الحكومة القامعة "مسؤولة" عما اقترفت يداها؟ ثمة فرق على سبيل المثال بين أن تدفع الحكومة

(56) David E. Stannard. The American Holocaust (Oxford: Oxford University Press. 1992).
(57) Bernard Boxill. "The Morality of Reparations." Social Theory لله Practice: also in Injustice and Rectification. ed. Rodney C. Roberts (New York: Peter Lang. 2002). 124-30: see also J. Angelo Corlett. "Chapter 8." Race. Racism. and Reparations (Ithaca: Cornell UP. 2003): Responsibility and Punishment. 3rd ed. (Library of Ethics and Applied Ph - losophy. Volume 9. Chapter 9) (Dordrecht: Springer. 2006): Heirs of Oppression: McGary. Race and Social Justice.
(58) Habermas. Between Naturalism and Religion. 271-352.
(59) Habermas. Between Naturalism and Religion. 305.

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

الألمانية عقب الحرب العالمية الثانية تعويضات عما ألحقه نازيوها بطريقة قامعة من أضرار بالآخرين؛ وأن تكون الولايات المتحدة مثلا مسؤولة عما قامت به الحكومات الفرنسية والبريطانية والأسبانية بطريقة قامعة للهنود قبل تأسيس الولايات المتحدة. مرة أخرى، هذا يعكس خلط هبرماس الأساسي بين المسؤولية على القمع وحقوق جبر الأضرار، خصوصاً في حالة أمريكا الشمالية.

ينتقد هبرماس النظرية الرولزية في العدالة العالمية، خصوصاً عبر فكرتها في التسامح بين الشعوب. لكن ما يتسع لـ"قانون الشعوب" الرولزي استيعابه وتفشل فيه الرؤية الهبرماسية هو مبادئ العدالة التعويضية الدولية، التي تستطيع أن تجعل الحق في العدالة الجبرية أولوية أساسية. مثال ذلك، قد يقر أحد مثل هذه المبادئ أن لدى الشعوب، التي طالها، ظلماً، ضرر جسيم حق في تعويض يقدمه قامعوها، وعلى القامعين واجب تعويض لمن طالهم الضرر ظلماً. وحق وواجب التعويض هذا هو الذي يؤمّن عملياً، وعلى وجه الضبط، الثروة اللازمة لتحقيق قدر من الاستقرار للثقافات المقموعة في ضوء الصراعات، التي تنشأ مثلاً بين الشعوب الهندية الأمريكية وحكومة الولايات المتحدة[60]، ذلك لأن الهنود الأمريكيين يستطيعون، فضلاً عن أشياء أخرى، تأمين أراضيهم داخل الولايات المتحدة، وإذا تم تعويضهم بشكل ملائم (تناسبيا)، سيستطيعون تأمين دفاعهم العسكري وقوتهم السياسية، وذلك بسبب ثروتهم الاقتصادية الجديدة الناتجة عن مثل تلك التعويضات. وعلى هذا النحو، يتسنى لهم اتخاذ خطوات حاسمة صوب الحفاظ على ثقافتهم في غياب تدخل الولايات المتحدة أو أي تدخل أجنبي آخر.

ويتضح خلط هبرماس أيضاً في قوله "حين تم تعويض المجتمعات القبلية، التي أرغم أسلافها قسراً على الاندماج في دولة الغزاة، بحقوق حكم ذاتي واسعة..."[61]، ذلك أنه إذا كان هبرماس يدرك أن الهنود الأمريكيين لا يحوزون سيادة بسبب اضطهاد الولايات المتحدة لهم، فكيف يمكن أن يكون منحهم حقوق الحكم الذاتي "تعويضاً" لهم؟ بالتأكيد، إنه لا يتحدث وفق تصور للتعويض متضمن بشكل معمق في قانون الولايات المتحدة. وفي حين أن هبرماس حساس بما يكفي لإدراك الطبيعة المتناقضة ذاتياً لوجود دولة داخل الدولة، فإنه يفشل في فهم طبيعة العدالة التعويضية فيما يتعلق بمثل هذا الاضطهاد، وحق الجماعات المضطهدة في التعويض من قبل مضطهديها. عند أشياع الكوزموبولويتانية، الذين هم على شاكلة هبرماس، والذين يتحدثون كثيراً عن حقوق الإنسان، قد يعتقد المرء أن حق الجماعات في جبر أضرار تعويضية سيصبح مطلباً شرعياً عند مثل هذه الجماعات. غير أنه يبدو أن هبرماس وأشياعاً آخرين للنزعة

---

(60) ذكرت هذه الصراعات في:

Habermas, Between Naturalism and Religion, 304-05.

(61) Habermas, Between Naturalism and Religion, 304.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

الكوزموبوليتانية أكثر اهتماماً بالحقوق الثقافية و"العدالة المساواتية" منهم بالأسس الأخلاقية والقانونية للتعويض المادي لمن هم أكثر تعرضاً للقمع. وينشأ لدى المرء انطباع بأن النزعة الكوزموبوليتانية تعاني من مرض الطوباوية الطهرانية، حيث التماس المساواة الشاملة المبهم والغامض أكثر أهمية من التأمين القانوني لتعويض مادي لمن أصبحوا فقراء بسبب القمع. وحين يكون من الممكن تحديد هوية الأطراف المعتدية والمعتدى عليها، أو تحديد هوية أخلافهم، سيصعب فهم السبب الذي يبرر إنكار المقاربة التعويضة، أو تجاهلها، أو رفضها من قبل أشياع الكوزموبوليتانية من أمثال هبرماس، باستثناء أنها لا تعزز مفهوماً محدداً بشكل رديء للنزعة المساواتية، يفترض معنى مبهماً في "العدالة"، لكن أي شيء يمكن أن يعد عدالة إذا لم يتضمن محاولة جادة يقوم بها القامعون لعلاج ضحايا أعمال ظالمة ضارة وجسيمة؟

خلاصة

يعاني نقد هبرماس لنظرية رولز في العدالة العالمية من ضعف لأنه يوجه نفسه صوب رؤى رولز في الليبرالية السياسية وليس صوب "قانون الشعوب". على ذلك، ثمة ردود رولزية وجيهة على نقد هبرماس كما أفصح عنها في كتاب "بين الطبائعية والدين". فضلاً عن ذلك، فإن الكوزموبوليتانية الهبرماسية هي نفسها عرضة للعديد من الاعتراضات. وفي النهاية، لم يؤمّن هبرماس مبرراً كافياً للاعتقاد في أن نظرية رولز في العدالة العالمية مثيرة بشكل خطير للمشكلات، وإن كان هناك مبرر قوي لاستنتاج عدم جدارة كوزموبوليتانية هبرماس بالثقة.

ARCHIVE
http://archive.sakhrit.com

ثَبّت المصطلحات	
الوضع الأصلي	Original Position
حجاب الجهل	Veil of ignorance
النزعة الكوزموبولتانية	Cosmopolitanism


ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

الجزاء التوزيعي والجزاء العقابي عند رولز *



بقلم: جيك جرينبلوم **
المترجم: حمدي أبو كيلة ***

جون رولز John Rawls يرفض مفاهيم ما قبل النظام القضائي عن الجزاء التوزيعي على أساس أن مثل تلك المفاهيم غير أخلاقية وغير عملية .[1]
إن مفاهيم ما قبل النظام القضائي للجزاء تدعي أن الجزاء يمكن أن يفهم بشكل سابق للعدالة في المؤسسات الاجتماعية ومستقل عنها، ويذهب بدعاوى الجزاء القانوني إلى تقديم معايير لتقييم الترتيبات الاجتماعية. وقد فسر بعض الفلاسفة رفض رولز للجزاء التوزيعي على أنه يتسع أكثر ليشمل كل المفاهيم الأخلاقية السابقة على النظام القضائي، وخاصة الجزاء العقابي.

---

* Distributive and Retributive Desert in Rawls . Journal of Social Philosophy, Vol.41 No. 2, Summer 2010, 169-184. ©2010 Wiley Periodicals, lnc. Translated and Reprinted With Permissions by NCCAL - Kuwait 2013 .

** Jake Greenblun .

** د . حمدي ابو كيلة : كاتب و مترجم مصري ، له العديد من الترجمات المنشورة ، صدر له العديد من الكتب بين تأليف و ترجمة و تحرير .

(1) John Rawls. A Theory of Justice (Cambridge. MA: Harvard University press. 1971).

وعلى سبيل المثال، فقد جادل مايكل ساندل Michael Sandel (متبعا خطا فكريا لروبرت نوزيك Robert Nozick) بأنه على العكس من مناقشة رولز الصريحة للجزاء. فإن رولز في الحقيقة قد التزم برفض الجزاء العقابي؛ وأسس (أو قواعد) الجزاء التوزيعي هي في الحقيقة نفس أسس الجزاء العقابي.[2] ولهذا، فبقدر ما يكون الجزاء العقابي جزءا من رؤيتنا الأخلاقية للمنطق السليم، فإن المشكلة هي أن رولز يلزم نفسه بموقف بعيد كل البعد عن إداناتنا الأخلاقية المعتبرة. وفي رد على ساندل ومنتقدين آخرين، دفع صمويل شيفلر Samuel Scheffler بأن بعض أسباب رولز على الأقل لرفض مفهوم عن الجزاء التوزيعي سابق على النظام القضائي لا تلزمه أيضا برفض مفهوم عن الجزاء العقابي سابق على النظام القضائي.[3] ويدعي شيفلر أن رولز يستطيع بشكل معقول ومتماسك أن يؤيد تفسيرا غير متسق للجزاء؛ ولذلك فإن موقف رولز تجاه الجزاء ليس راديكاليا كما يمكن أن يبدو في البداية.[4] وقد قام اثنان من الفلاسفة مؤخرا بتجديد الجدال في مواجهة معالجة رولز غير المتسقة للجزاء. و يوجين ميلز Eugene Mills يفعل هذا بشكل غير مباشر من خلال مهاجمة تفسير شيفلر ودفاعه.[5] بينما يتجه جيفري موريارتي Jeffrey Moriarty لمهاجمة رولز مباشرة؛ فلأن الجزاء التوزيعي السابق على النظام القضائي، على عكس آراء رولز، يمكن أن يبدو منطقيا، فإن رولز يفشل في إثبات عدم اتساق الجزاء.[6]

في هذا المقال، أبحث وأنقد فحوى هذه المناقشات حول رولز. وأعتقد أن كلا المعسكرين – المعسكر المضاد (ساندل ونوزيك وميلز وموريارتي)، والمعسكر الداعم (شيفلر) – يقيِّمان بشكل غير صحيح كيفية فهم رولز للعلاقة بين العدالة والجزاء. ومع ذلك فأنا أشارك شيفلر في جزء مهم من وجهة نظره. أنا أرى أن رولز محق في القول بأن العدالة التوزيعية والعدالة العقابية غير متسقتين؛ وبهذا المعنى، فإن وجهة نظري داعمة. يجب ألا نتصور العدالة على أنها إرضاء لدعاوى الجزاء القانوني، حيث تكافئ العدالة التوزيعية دعاوى الجزاء الاقتصادي، وتستجيب العدالة العقابية لدعاوى الجزاء العقابي. ومع ذلك، فأنا

---

(2) Micheal sandel. Liberalism and the Limits of Justice (Cambridge: Cambridge University Press. 1982). 89-90.

(3) Samuel Scheffler. "Justice and Desert in Liberal Theory." California Law review 88 (2000): 965-90.

مما يستحق التنويه أيضا أن مصطلح "عدم الاتساق" في المقالات التي تناقش في هذه الورقة يشير إلى إنكار صلاحية الجزاء التوزيعي مع قبول الجزاء العقابي.

(4) يمكن فهم نوزيك وساندل إذن على أنهما يؤيدان رولز في نظرة متسقة للجزاء.

(5) See Eugene mills. "Scheffler on Rawls. justice. and desert." Law and philosophy 23 (2004): 261-72.

(6) See Jeffrey Moriarty. "Against the Asymmetry of Desert.' Nous 37 (2003): 518-36.

أنا أعارض موريارتي بشدة في هذه النقطة، من حيث أن الطريق لتأسيس اتساق الجزاء يأتي بتوضيح أن الجزاء التوزيعي السابق على النظام القضائي منطقي. فأنا لا أعتقد أنه منطقي، ولكني مع ذلك أؤمن باتساق الجزاء. ميلز أيضا يجادل – بطريقة مختلفة عن موريارتي – بأنه حيث أننا نتحدث بوضوح عن الجزاء التوزيعي السابق على النظام القضائي، فإن شيفلر لا يستطيع أن يكون محقا في رفضه.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

أدفع بأنه حتى لو صح عدم الاتساق هذا، فإن رولز ملتزم برفض الجزاء العقابي السابق على نظام القضاء، تماما كما يرفض الجزاء التوزيعي السابق على نظام القضاء؛ وبتعبير آخر، هو ملتزم بالإقرار باتساق الجزاء. وهذا الادعاء الأخير هو الذي يضعني في تضاد مع شيفلر، وفي توافق مع هؤلاء الذين في المعسكر المعارض. ولكنني على خلاف هؤلاء الذين في المعسكر المعارض، الذين يرون رفض الجزاء العقابي ككارثة بالنسبة لوجهة نظر رولز، أرى هذا الرفض كميزة كبيرة؛ فاتساق الجزاء عند رولز جذاب ويمكن الدفاع عنه.

وأود أن أؤكد على أن هذه الورقة هي حول أفكار رولز عن الجزاء، وعن المواضع التي اعتقد أن من كتبوا فيها عن رولز كانوا على خطأ. ومن بين هؤلاء الكتاب، أركز بدرجة كبيرة على شيفلر لأنني أعتقد أنه بذل أقصى جهده في محاولة تجسيد تعليقات رولز حول الجزاء.[7]

وسوف أمضي على النحو التالي. الجزء الأول يستعرض رفض رولز للجزاء التوزيعي السابق على النظام القضائي وتفسير شيفلر لموقفه غير المتسق. والقسم الثاني يناقش مشاكل عديدة في أعمال شيفلر. وفي القسم الثالث أدفع بأن موقف رولز يتطلب منه أن يرفض الجزاء العقابي وبأن آراء رولز الأخيرة عن الليبرالية تلزمه – بشكل مستقل عن هذا الاتساق – برفض الجزاء العقابي كتبرير عام للعقاب. وأخيرا، أذكر باختصار كيف يمكن أن يبدو تبرير ليبرالي بشكل مناسب.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

القسم الأول

الجزاء يلعب دورا مركزيا في بعض توصيفات العدالة في المؤسسات الاجتماعية. ووفقا لتلك التوصيفات، العدالة توجد عندما يعامل الأشخاص بما يتفق مع جزائهم، حيث يكون لكل دعوى جزاء قاعدة جزاء مطابقة لها، أو حقيقة ذات صلة بشأن الشخص استنادا إلى ما يستحقه. ويقول جول فينبرج Joel Feinberg إن "الجزاء مفهوم أخلاقي بمعنى أنه سابق منطقيا على المؤسسات العامة وقواعدها ومستقل عنها".[8] والجزاء، كما حدده البعض، سابق على النظام القضائي. وهو يقدم المعيار الذي يحدد عدالة التدابير المؤسسية. بينما – على النقيض – تدعي التصورات المتمركزة حول الاستحقاق أن المؤسسات والممارسات ترسي الشروط التي تحدد المعيار للدعاوى القانونية.[9] ومثل

---

(7) على نحو أكثر تحديدا، أنا لا أناقش انتقادات ميلز ومورياريتي في صلب هذه الورقة (ولكن فقط في العديد من الهوامش) أو بشكل مطول لأن كلا من مقالتيهما تفترض أن رولز (أو تحديدا شيفلر في حالة ميلز) ملتزم بتأييد عدم اتساق الجزاء. وبقدر ما أبين أن هذا الافتراض زائف، فأنا أعتقد أن الحاجة للتعامل على نطاق واسع مع مقالتيهما مستبعدة.

(8) Joel Feinberg. "justice and Personal Desert." in Doing and Deserving (Princeton. NJ: Princeton University Press. 1970). 55-94. at 87.

(9) Ibid., 63-64.

هذه المنظومات هي التي توزع الفوائد على الأفراد والجماعات التي تفي بالاستحقاق المتولد عن المعايير الموضوعة من قبل المؤسسات. هاتان النسختان من العدالة يمكن أن تختلفا في تقييمهما للمؤسسات الاجتماعية. فلو أن منظومة تضمن علانيةً لأعضاء أقلية عرقية رعاية صحية منخفضة المستوى، فهي عندما تقدمها، تكون بالضبط وفقا للتصور المتمركز حول الاستحقاق. ومع ذلك، ومن وجهة نظر التصور المتمركز حول الجزاء، لو أن أعضاء الأقلية توصلوا إلى استحقاق رعاية أفضل، فإن هذه المنظومة ستعتبر غير عادلة.

الأمر يستحق باختصار أن نذكر أن رولز يستطيع أن يرفض مفهوم الجزاء التوزيعي المتمركز حول الجزاء بينما يمتنع عن دعم نظرية مؤسسية بحتة بالادعاء بأن الناس يستحقون ما تقضي مؤسسات عادلة بأنهم يجب أن يتلقوه، وليس أيا ما كان ما تقضي به مؤسسات فعلية. وهكذا، طالما يرفض رولز الجزاء السابق على النظام القضائي ويعرف الجزاء بمعنى المؤسسات العادلة وليس العكس، فهو إذن ليس ملزما بتأييد نظرية مؤسسية بحتة.[10] وهذا واضح من حقيقة أنه بتعريف الجزاء فيما بعد النظام القضائي، من الممكن أن ننتقد مؤسسات فعلية على أساس أنها فشلت في أن تؤدي دورها وفقا للعدالة، حتى وهي تدعم الادعاءات المستحقة في نفس الوقت.[11] وعلاوة على ذلك، فإن فكرة الجزاء فيما بعد النظام القضائي تسمح لنا بأن نحافظ على التمييز بين الجزاء والاستحقاق، الذي تُنتقد النظريات المؤسسية البحتة للخلط بينهما. ومن هنا، فإن رفض الجزاء السابق على النظام القضائي لا يستلزم تأييد وجه نظر مؤسسية بحتة.[12]

هكذا إذن، ما هي الأسباب التي من أجلها يرفض رولز الجزاء السابق على النظام القضائي؟ في القسم السابع عشر من كتابه نظرية في العدالة (A Theory of Justice) يأتي رفض رولز المبدئي للجزاء في نطاق مناقشة أوسع للتساؤل عن السبب في أن "مبدأ الاختلاف" قائم على مبدأ المساواة في العدالة التوزيعية.[13]

> يوجد ميل طبيعي للاعتراض على أن هؤلاء الموجودين في مكانة أفضل يستحقون ميزاتهم الأكبر سواء كانت في صالح آخرين أم لا. وعند هذه النقطة من الضروري أن نكون واضحين بشأن فكرة الجزاء. من الصحيح تماما أنه في ضوء نظام عادل للتعاون كبرنامج للقواعد والتوقعات العامة التي ينشئها، فإن هؤلاء الذين فعلوا – آملين في

---

(10) Scheffler, 'Justice and desert in Liberal Theoty," 979.

(11) رولز لا يستخدم مصطلح «ما بعد النظام القضائي»، حيث يعود التعبير إلى شيفلر. ولكن رولز يتحدث بدلا من ذلك عن «التوقعات القانونية.» وأنا أرى أن استخدام شيفلر لمصطلح ما بعد النظام القضائي مفيد لأنه يتناقض بإحكام مع مصطلح السابق على النظام القضائي.

(12) Ibid., 979.

(13) مبدأ الاختلاف عند رولز هو الرأي القائل بأن التفاوتات الاقتصادية متماشية مع أكبر استفادة للأقل حظا. وعلى سبيل المثال، فإن إعطاء شخص ما مرتبا أعلى من آخرين مبرر لأنه يفيد في تعظيم موقع هؤلاء الذين يحصلون على الأقل. Rawls, A Theory of Justice, 75-83.

تحسين ظروفهم – ما أعلن النظام أنه سوف يكافئهم عليه، يستحقون مميزاتهم. بهذا المعنى، فإن الأكثر حظا يكون لديهم الحق في مواقعهم الأفضل؛ ودعاواهم هي توقعات مشروعة قررتها مؤسسات اجتماعية، والمجتمع ملزم بالوفاء بها. ولكن هذا المعنى للجزاء يفترض مسبقا وجود البرنامج التعاوني؛ وهو غير ذي صلة بالسؤال عما إذا كان البرنامج في المقام الأول سيكون مصمما وفقا لمبدأ الاختلاف أو معيار ما آخر.

ربما يفكر البعض في أن الشخص ذا المواهب الطبيعية الأكبر يستحق تلك المزايا والشخصية المتفوقة التي جعلت تطورها ممكنا. ولأنه أكثر استحقاقا بهذا المعنى، فإنه يستحق المميزات الأكبر التي يمكن أن ينجز من خلالها. ومع ذلك، فإن هذا الرأي بالتأكيد غير صحيح. وهو يبدو واحدا من النقاط الثابتة من أحكامنا المعتبرة بأنه لا أحد يستحق مكانه في توزيع المواهب الفطرية، ولا أحد يستحق مكانه الأولي الأصلي في المجتمع. إن التأكيد على أن الإنسان يستحق الشخصية المتفوقة التي تمكنه من بذل الجهد اللازم لصقل قدراته هو بالمثل إشكالية؛ حيث أن هذه الشخصية تعتمد في جزء كبير منها على عائلة محظوظة وظروف اجتماعية يستطيع أن يدعي عدم استفادته منها. وفكرة الجزاء تبدو غير منطبقة على هذه الحالات. وهكذا فإن الشخص الأكثر تميزا لا يستطيع أن يدعي انه يستحق – وبالتالي يمتلك – حقا في برنامج للتعاون يسمح له فيه بأن يستحوذ على فوائد بأساليب لا تشارك في رفاهة الآخرين.[14]

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

في الفقرة الثانية من هذا المقطع يطرح رولز الادعاءات التالية. إنه ببساطة يعتبر أنه من قبيل الحقيقة غير القابلة للجدال أن لا أحد يستحق مكانه في توزيع المواهب الفطرية. وهذا يعني أن لا أحد يستحق صفاته الطبيعية بالمقارنة بالآخرين. وكنتيجة لهذه الحقيقة، فإن الأفراد ذوي المكانة الأفضل لا يستطيعون أن يدفعوا بأنهم يستحقون مزايا اقتصادية أكبر بسبب موقعهم في التوزيع فقط. وأيضا، لأن هؤلاء ذوي المكانة الأفضل لا يستحقون مكانتهم في توزيع المميزات، فإن موقعهم في التوزيع الطبيعي لا يرتب حقا في تأسيس بنى اجتماعية تعطي للأشخاص الذين يملكون هذه الصفات ميزات خاصة.[15]

ويستمر رولز في جداله ضد تأسيس العدالة التوزيعية على دعاوى الجزاء في القسم الثامن والأربعين:

---

(14) ibid., 103-4.

(15) أنا هنا أتبع تفسير صمويل فريمان لمناقشة رولز لليانصيب الطبيعي. إن فريمان لماح في إشارته إلى أنه على عكس الصورة الشائعة عن رولز، فإن تفسير رولز على أنه ملتزم بالمساواة في الحظوظ، خاطئ تماما. إن المساواة في الحظوظ هي النظرية القائلة بأنه لأن الصفات الطبيعية غير مستحقة، فإن الناس لا يستطيعون أن يستفيدوا من صفاتهم على الإطلاق. والداعمون لهذه النظرية يعتقدون في أن التوزيع التعسفي للمواهب الفطرية يتطلب توزيعا متساويا لنتائجه.
Samuel freeman, "Rawls and Luck egalitarianism," in Justice and the Social Contract (Oxford: Oxford University Press, 2007), 111-42, at 116-17.

المبدأ الذي يبدو بشكل حدسي أقرب للجزاء الأخلاقي الذي يمنح مكافآت هو مبدأ التوزيع وفقا للجهد، أو ربما يكون من الأفضل أن نقول، الجهد المبذول باجتهاد.

ومرة أخرى، مع ذلك، يبدو أن من الواضح أن الجهد الذي يكون الشخص مستعدا لبذله يتأثر بقدراته ومهاراته الطبيعية وبالبدائل المتاحة أمامه. والأشخاص الأكثر موهبة يكون من الأرجح أن يكافحوا باجتهاد، ويبدو أنه لا سبيل للانتقاص من حظهم الجيد الأوفر. إن فكرة الجزاء الذي يمنح مكافآت فكرة غير قابلة للتطبيق.[16]

الفكرة الرئيسية هنا هي أن الجزاء الذي يمنح مكافآت الذي فهم ببساطة كمكافأة للجهد (أي حيث يكون الجهد أساسا للجزاء) هو إشكالية لأن القدرة على بذل الجهد تعتمد على حقائق تفوق ما لا يمكن للأشخاص المنفردين أن يتحكموا فيه. ومن الأكثر وضوحا، أن الجهد يعتمد على قدرات طبيعية؛ ولكنه أيضا يعتمد على ظروف اجتماعية. وعلى سبيل المثال، الأشخاص الذين يملكون القدرات الطبيعية لأن يكونوا فلاسفة من الأرجح أنهم سيستفيدون فقط من تلك القدرات لو كان ينظر إلى الفيلسوف كشخص جيد، ولو أن هناك سوقا تكافئ الفلاسفة على جهدهم، ولو أن هناك نظاما تعليميا يمكنهم من تطوير قدراتهم بالقدر الكافي، ولو أنهم تربوا في الظروف العائلية الصحيحة، وما شابه ذلك. ومع أخذ هذه الحقائق في الاعتبار، فليس هناك طريقة عملية لتحديد أين تبدأ الجهود وأين تنتهي الظروف المصادفة.[17]

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

كل هذا من أجل أن نقول إن رولز يرفض الجزاء السابق على النظام القضائي، أي الفكرة القائلة بأن الجزاء مشروع وذو معنى خارجا عن وسابقا على نظام اجتماعي واقتصادي عادل. ولو أن الجزاء كان سابقا على النظام القضائي فسوف يكون من المرجح أن يعتمد على شيء سابق على النظام الاجتماعي مثل موقع الفرد في توزيع المواهب الطبيعية أوالمجهود الشخصي. وفي رفضه لهذا، يقودنا رولز إلى الاعتقاد بأن الجزاء لا يمكن أن يكون سابقا على النظام القضائي. وعلى العكس، لو جعل الجزاء مشروعا، فإن الإمكانية الوحيدة هي نوع من الجزاء لاحق على النظام القضائي؛ ولنسترجع تعليقاته في القسم السابع عشر حول كيف أن دعاوى الجزاء تشبع عندما توفر المؤسسات العادلة ما تقول إنه من المتوقع أن يتلقاه الأفراد والجماعات؛ أي يجب أن يحمل الجزاء على كاهل المؤسسات العادلة.

بعض الفلاسفة فسروا رولز على أنه رافض لكل المفاهيم الأخلاقية السابقة على النظام القضائي. وعلى سبيل المثال، يرى تي. إم. سكانلون T. M. Scanlon أن دفوع رولز

(16) Rawls, A Theory of justice, 312.

(17) هذا لا يشير بالطبع إلى أننا يجب ألا نكافئ الناس على تنمية هذه الميزات والمهارات، ولكن يشير فقط إلى أن قيامنا بذلك لا يعتمد فقط عليهم أو على جهودهم. وهذه النقطة تلعب دورا مهما لاحقا في هذه الورقة.

تنطوي على مكاسب مادية لفرد أو مجموعة لها آثار مادية بالنسبة لآخرين".[23] [24] من غير المتسق إذن أن نتحدث عن جزاء توزيعي سابق على النظام القضائي، ومن باب أولى، هذه الفكرة تفتقر لقوة معيارية. وشيفلر يجري مقابلة بين هذه النقاط وبين تعليقات رولز على عدم الاتساق في نفس القسم[25]، حيث يكتب رولز:

> لا شك في أن البعض قد لا يزالون يجادلون بأن الأنصبة التوزيعية يجب أن تتسق مع القيمة الأخلاقية، على الأقل إلى الحد الذي يكون فيه ذلك ممكنا. وهم قد يعتقدون أنه ما لم يمتلك هؤلاء الأفضل حالا سمات أخلاقية متفوقة، فإن امتلاكهم لميزات أكبر هو إهانة لفهمنا للعدالة. وهنا، فإن هذا الرأي قد ينشأ من التفكير في العدالة التوزيعية كمضاد بشكل ما للعدالة العقابية. صحيح أنه في مجتمع محكوم جيدا بشكل معقول يكون هؤلاء الذين يعاقبون لخرق القوانين العادلة قد قاموا عادة بشيء خاطئ. وهذا لأن الغرض من القانون الجنائي هو دعم الواجبات الطبيعية الأساسية، تلك التي تمنعنا من إيذاء أشخاص آخرين في حياتهم وأجسادهم، أو حرمانهم من حريتهم وممتلكاتهم، والعقاب هو لخدمة هذه النتيجة... وهكذا فإن النزوع إلى ارتكاب تلك الأفعال هو علامة على سمة سيئة، وفي مجتمع عادل سوف يقع هذا العقاب القانوني فقط على هؤلاء الذين يرتكبون هذه الأخطاء.
>
> من الواضح أن توزيع المزايا الاقتصادية والاجتماعية مختلف كليا. وهذه الترتيبات ليست هي العكس - إذا جاز التعبير - من القانون الجنائي، ولهذا فإنه حيث يعاقب

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

(23) هذه النقاط الثلاث تمثل عرض شيفلر للأفكار المتعلقة بهذا المقطع، وهي ما أعتقد أنها صحيحة.
Scheffler، "Justice and Desert in Liberal Theory."985.

(24) من الجدير بالذكر أن موريارتي بوضوح لا يذكر هاتين الحقيقتين الأخيرتين في حججه "الميتافيزيقية" و"المعرفية" الثانية. إن حججه تهاجم الحقيقة الأولى المتعلقة بالمساهمة. انظر 526-33 "Moriarty، "Against the Asymmetry of Desert. إن الحيز لا يسمح بتلخيص كل حجة، ومع ذلك، فلا يهم. أستطيع أن أوافق موريارتي على أن هناك حقيقة في الأمر المتعلق بما يساهم به كل فرد (خلاصة الحجة الميتافيزيقية الثانية)، ونستطيع أن نعرف هذه الحقيقة (خلاصة الحجة المعرفية الثانية). ولكن أيا من الحجتين لم تناقش النقطتين الثانية والثالثة اللتين ناقشناهما أعلاه. إن النقطتين اللتين اعتبرهما كافيتين لتوضيح السبب في أن الجزاء السابق على النظام القضائي غير ملائم كمفهوم. ولنأخذ فقط النقطة الثالثة: لأن الطموح الاقتصادي لكل شخص يبدو مرتبطا بحقائق مثل توزيع الفوائد، فإن توزيع الفوائد يجب أن يأخذ أولوية في تحليلٍ لطموحات الناس. ومن أجل أن يسوغ الجزاء السابق على النظام القضائي الجدارة المفهومية، سوف يحتاج لأن يكون قادرا على تفسير الطموحات الاقتصادية للأفراد من دون طلب لتوزيع الفوائد؛ ولكن هذا يبدو غير مرجح إن لم يكن مستحيلا. ويبدو أن ميلز أيضا يتبع خطا مشابها لحجة موريارتي في هذه النقطة، ولكن يبدوأنه يعالج هذه الحقيقة الثالثة عندما يقر بأنه «بقدر ما تكون الاحتمالات المادية للمواطنين غير مترابطة بالجماعة، ولكنها موجودة بكل السبل التي يناقشها شيفلر، فإن الفوائد يجب أن توزع بالتناسب مع الاستحقاق الأخلاقي السابق على النظام القضائي. انظر 270"Mills، "Scheffler on Rawls، Justice، and Deaert. إنه لم يبين كيف يمكن أن يكون هذا المبدأ، ولكنه يقرر أن: (1) إذا أمكن اكتشافه فسوف يكون دامغا بالنسبة لحجة شيفلر (2) في غياب مثل هذا المبدأ، يقرر ميلز أنه سيكون من المستحيل أن نميز بين العدالة التوزيعية والعدالة العقابية. في ردي على النقطة الأولى، فكما في ردي على موريارتي، يبدو أن مثل هذا المبدأ يجب أن يصنف على أنه ما قبل اجتماعي، أو على الأقل ما قبل اقتصادي، كما أنه يبدو من غير المرجح أو من المستحيل أن يوجد؛ لأنه كيف يمكن لطموح اقتصادي أن يعرف بمعايير الحقائق غير الاجتماعية أو غير الاقتصادية؟ وفي الرد على النقطة الثانية، نستطيع أن نميز بين نوعي العدالة لأن العدالة التوزيعية لا تعرف بمعايير الواجبات الطبيعية، إذن نحن ننظر إلى توزيع الفوائد الاقتصادية من دون الرجوع إلى أداء الواجبات الطبيعية بامتياز. وعلى النقيض من ذلك، لا نستطيع (غالبا على الأقل، مثلما في حالة القتل) أن ننظر إلى العدالة العقابية من دون الرجوع ارتكاب الذنوب، أي إلى انتهاك الواجبات الطبيعية.

(25) Scheffler، «Justice and Desert in Liberal theory.»977-78.

> شخص على جريمة معينة، فإن الآخر يكافأ بقيمة أخلاقية. إن وظيفة الأنصبة التوزيعية غير المتساوية هي تغطية تكاليف التدريب والتعليم، وجذب الأفراد إلى الأماكن والهيئات التي يكونون مطلوبين فيها بشدة من وجهة نظر اجتماعية، إلى آخره... إن التفكير في العدالة التوزيعية والعدالة العقابية كضدين لبعضهما البعض هو أمر مضلل تماما، وهو يقترح للأنصبة التوزيعية تبريرا مختلفا عما تمتلكه في الحقيقة.[26]

هنا يدعي رولز أن القانون الجنائي والتوزيعات العادلة للأنصبة متمايزان نوعيا لأن لهما أهدافا مختلفة. فالقانون الجنائي يهدف لتأييد الواجبات الطبيعية. نستطيع أن نفهم فكرة أن المجرمين الأفراد يتصرفون على نحو غير أخلاقي حتى في غياب القانون. ومع ذلك، فإن الهدف من نظام توزيعي عادل ليس مكافأة الأشخاص على صلاحهم الأخلاقي، ولكن لتشكيل المجتمع بأسلوب مرغوب فيه. وهذا واضح من رفض رولز للجزاء التوزيعي السابق على النظام القضائي. وحيث أننا لا نستطيع أن نفهم فكرة الجزاء التوزيعي الفردي، فإننا لا نستطيع أن نبرر نظاما على أساس أنه يكافئ مثل هذا الجزاء. وهكذا، لا يستطيع الأفراد أن يقولوا أنهم يستحقون – على أساس من بعض الصفات الطبيعية أو الجهد – جزءا من الدخل أو النصيب التوزيعي. ويجب بدلا من ذلك أن نفهم الجزاء فيما بعد النظام القضائي.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

يستطيع الأفراد أن يطالبوا فقط بنصيب خاص عندما يتحد ذلك مع ما تعلن المؤسسات العادلة على الملأ أنها ستفي به. ووفقا لرولز، فإن الظلم الاقتصادي في النهاية مبرر، ليس بسبب تلك الصفات أو السمات الفردية، ولكن لأن الظلم يفيد الأقل تميزا في المجتمع (على الرغم من أنه يجب أن يلاحظ أن تلك حجة الورقة لا تستند إلى القبول لمبدأ الاختلاف). وهكذا، فإن حجج رولز بشأن العدالة الجزائية والعدالة التوزيعية تعتمد على فرضيات لتؤسس لاستنتاجات مختلفة؛ الأولى تستشهد بمعيار أخلاقي مستقل عن العدالة، والأخيرة لا تفعل كذلك. وعدم الاتساق هذا يجعل شيفلر يستنتج أن نظرية رولز "تأخذ موقفا غير متسق تجاه دور الجزاء في السياقين التوزيعي والعقابي".[27]

القسم الثاني

أتحول الآن إلى بعض المشكلات في رؤية شيفلر. ولنتذكر مشكلة الاتساق. لو أن رولز يعتقد أن الأسس التقليدية للجزاء – موقع المرء في توزيع المواهب الفطرية أو نمط شخصية

(26) Rawls, A Theory of justice.314-15.

(27) Scheffler, "justice and Desert in liberal Theory," 987.

المرء – تحتاج لأن تكون مستحقة "على طول الخط"[28]، إذن فإن محاولة رولز للمحافظة على عدم الاتساق بين الجزاء التوزيعي والجزاء العقابي تظهر فشلها. لأنه اذا انتهك شخص حقوق شخص آخر- كنتيجة لقاعدة من عدم الاستحقاق (على سبيل المثال، مكان شخص في اليانصيب الطبيعي) – فسوف يبدو إذن أن هذا المخترق لا يمكن أن يستحق العقاب. لاحظ أن مشكلة الاتساق تنشأ من فكرة رولز القائلة بأنه لأن الأشخاص لا يستحقون موقعهم داخل توزيع الصفات الطبيعية، فهم لهذا لا يستحقون أي معاملة (سواء توزيعية أو عقابية) قائمة على هذه الخصائص. ورد شيفلر على مشكلة الاتساق هو أن "ربما يكون رولز قد استسلم لإغراء تقديم حجة كانت قوية جدا بالنسبة لأغراضه".[29] وبتعبير آخر، فإن شيفلر يعالج مشكلة الاتساق باعتبارها صحيحة تماما. وشيفلر يستمر إذن في الدفاع عن عدم اتساق رولز عن طريق القسم 48. حيث يقدم رولز في ذلك القسم نوعا مختلفا من الحجج ضد الجزاء السابق على النظام القضائي عما قدمه في القسم السابع عشر بخصوص اليانصيب الطبيعي.

توجد مشكلتان على لأقل في خطوة شيفلر. الأولى، أن دوافعه مضلَّلة. إن رولز لا يقيم أبدا الحجة على أن مشكلة الاتساق تعزى إليه، بمعنى أن كل أسس الجزاء يجب أن تكون هي نفسها مستحقة. ولو أن رولز يقيم هذه الحجة، فسوف يقيم حجة عامة جدا، وهكذا سوف يقف على جوانب متناقضة في قضايا الميتافيزيقا، ضمن أشياء أخرى. وعلى سبيل المثال، فإن حجته سوف تعني أنه لا أحد يستحق صفاته أو سماته بسبب الخصائص التي تحدد عرضا الصفات والسمات.[30] ومع ذلك، فإن نطاق حجة رولز أضيق من فرضيات مشكلة الاتساق: "وهي تبدو كواحدة من النقاط المحددة من حججنا ذات الاعتبار القائلة بأنه لا أحد يستحق مكانه في توزيع المواهب الفطرية".[31] وهذا ادعاء حول الأهمية الأخلاقية للفروق في مواهب الناس. واهتمام رولز هنا محدود بالمواقع النسبية للأشخاص في البناء الهرمي للمواهب؛ وهو ليس مهموما بعلاقة مواهب الأشخاص بالبنى الكامنة في الواقع. وهو يقول، على سبيل المثال، أنّ لا أحد يستحق أن يكون أكثر ذكاء أو طموحا من أي أحد آخر، لأن الأشخاص لا يستطيعون أن يدعوا

---

(28) هـذا التعبيـر يعـود لنوزيك، انظر Anarchy، state، and Utopia، 225. نوزيك يسـتعمله، رغم ذلك، في سـياق العدالة التوزيعية. ولكن ساندل هو من مد هذه الفكرة المميزة إلى السياق العقابي.

(29) Scheffler،" justice and Desert in Liberal Theory،"988.

(30) يبدو أن رولز يعتقد أن الناس أصحاب حق في قدراتهم الفطرية، كما يفترض المبدأ الأول في العدالة، أنظر justice as fairness، A restatement (Cambridge، MA: Harvard University Press، 2001)، 75.

المبدأ الأول يقـرر أن "كل فرد يملك حقا لا يسـقط بالتقادم في نظام وافي من الحريات الأساسـية المتساوية، وهو نظام متوافق مع نظام حريـات للجميع،" 42. ونتـيجة لهذا المبدأ، فـإن الحـقوق والحـريـات الأساسـية، محـددة بحـرية الفـرد وسلامتـه، تمنح الأفراد سيطرة كاملة على قدراتهم الطبيعية. وأنا أتبع فريمان في هذه النقطة. Freeman، "Rawls and Luck Egalitarianism،" 116.

(31) Rawls، A Theory of Justice، 104. التأكيد من عندي.

أحقية في الحقائق الطبيعية حول أنفسهم، ولا في كيفية تقييم هذه الحقائق (على سبيل المثال، الادعاء بأن الذكاء فضيلة). ولذلك فإن مشكلة الاتساق، بما في ذلك الالتزامات الموضوعية في القضايا الميتافيزيقية، مؤسسة تأسيسا رديئا لأنها عامة جدا في نطاقها. وبمجرد أن تتضح لنا أهمية مناقشة رولز للجزاء والمواهب الفطرية، سوف نرى أن شيفلر يحتاج لأن يتخلى عن حجة القسم السابع عشر.

ومع ذلك، فقد يدفع المرء أكثر بمشكلة الاتساق عن طريق الإشارة لتعليقات رولز حول التعسف الأخلاقي لنتيجة اليانصيب الطبيعي.[32] ألا يشير هذا إلى أن رولز يعتقد بأن كل المواهب والنقائص هي مفاهيم فارغة أخلاقيا؟. وسواء كان ميتافيزيقيا بعمق أم لا، فأليس موقف رولز موضوعا لمشكلة الاتساق، وبالتالي يجعل من رولز مدافعا عن وجهة نظر راديكالية في المسئولية الأخلاقية(أي رافضا لها)؟. لكي نرى كيف أن رولز لبس مؤيدا لوجهة نظر راديكالية، من المهم أن نتذكر سياق مناقشة رولز لليانصيب الطبيعي. الفكرة الرئيسية هي أن الناس ليسوا مستحقين لعملية توزيعية محددة أو خطة مؤسسية تساندهم على أساس مواهبهم. ومع ذلك، فإن رولز لم يقل بأن الموهوب ليس مفيدا. وبالتبعية، سوف يتبدى إذن أن الناس ليسوا مستحقين لعقاب محدد أو لخطة مؤسسية تعاقبهم على أساس نقائصهم. وهذا كذلك لا يعني أن العقوبات لا تفرض على الأشرار. وكما أن الأشخاص في اقتصاد كفؤ يستفيدون من مواهبهم، فإن نظاما قانونيا عادلا يعاقب الصفات الشريرة. أن النقطة الرئيسية هي أن ما يجعل عملية توزيعية أو خطة مؤسسية عادلة ليس هو إعطاء الأفراد جزاءهم، ولكنه الالتزام بمبدأ الاختلاف (سوف نشرح هذا لاحقا).[33] إن المواهب والنقائص تعسفية أخلاقيا، بمعنى أنها لا ترتب أنواعا معينة من الحقوق، مثل مبلغ مالي معين أو نوع خاص من العقاب. وهذا لا يعني أننا يجب أن نمتنع عن الاستجابة الأخلاقية تجاه الموهوبين والأشرار كعوامل مسئولة. نحن نستطيع أن نمدح أو نلوم، ولكن مثل هذه المواقف لا تحدد مقدار الحصص التوزيعية، أو نمط أو مقدار العقاب، أو ما إذا كان النصيب أو العقاب عادلا. وأكرر، إن رولز ليس موضوعا لمشكلة الاتساق، وهو الشيء الذي يبدو - جزئيا على الأقل - مدفوعا بخوف من أن تكون وجهة نظر رولز شديدة الراديكالية؛ وهي راديكالية لأنها تتطلب حجب المدح والذم عن الموهوبين والأشرار، أو تجنب فكرة المسئولية الأخلاقية. وبقدر ما أستطيع أن أرى، لا شيء يقوله رولز يفترض أنه راديكالي بهذا المعنى.

ولكن رغم ذلك، فأنا لا أقول حتى الآن إن الهدف العام لشيفلر - الدفاع عن عدم الاتساق المزعوم لدى رولز بين الجزاء التوزيعي والجزاء العقابي - فاشل. أنا أعتقد أن

---

(32) Ibid., 72, 74. أشكر مراجع مجهول على تشجيعي على معالجة هذه النقطة.

(33) انظر المناقشة الأخيرة لأطروحة هوبز..

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

شيفلر يفشل في إثبات أسس عدم اتساق الجزاء. ولنتذكر أن رولز يذكر في القسم الثامن والأربعين ثلاث فرضيات رئيسية: أن القدرات المثمرة عند الناس تعتمد على آخرين، وأن القيم الاقتصادية المقابلة لتلك القدرات تتحدد اجتماعيا، وأن طموحات الناس تعتمد على آخرين. ويخلص رولز إلى أن فكرة الجزاء التوزيعي السابق على النظام القضائي غير مترابطة، ولذلك فهي غير شرعية. وفي نفس القسم يذكر رولز أيضا العدالة العقابية. وهو يدفع بأنه بفضل حقيقة أن الأفعال الإجرامية ستكون خاطئة حتى في غياب المؤسسات القانونية، فإن العدالة العقابية والعدالة التوزيعية تكونان غير متسقتين.

إن العدالة العقابية تسعى لأن تعاقب أشخاصا كمنتهكين أفراد للواجبات الطبيعية، بينما العدالة التوزيعية لا تهدف لمكافأة أشخاص كداعمين أفراد للواجبات الطبيعية. وشيفلر يستنتج من عدم الاتساق هذا أن نظرية رولز غير ملتزمة برفض الجزاء العقابي السابق على النظام القضائي. وأنا أوافق. ولكن هذا لا يستتبع أن رولز ملتزم بقبول الجزاء العقابي السابق على النظام القضائي أيضا.[34] إن شيفلر بالتحديد لا يقدم لنا أي سبب لتفسير رولز باعتباره مؤيدا للجزاء العقابي السابق على النظام القضائي. إن رولز بدلا من ذلك ملتزم فقط بفهم سابق على النظام القضائي لارتكاب الأخطاء. إن لدينا فكرة عن ارتكاب الأخطاء لا تحتاج لعدالة وقواعد قانونية مفترضة مسبقا. ومع ذلك فإن فهما سابقا على النظام القضائي لارتكاب الأخطاء لا يستتبع تصورا للجزاء العقابي السابق على النظام القضائي. وعلى سبيل المثال، يستطيع المرء أن يؤيد أن ارتكاب الأخطاء يتمثل في انتهاك الحق الطبيعي، مع الادعاء في نفس الوقت بأن مرتكبي الأخطاء يستحقون العقاب بسبب المؤسسات العقابية العادلة.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

القسم الثالث

السؤال الآن هو: هل توجد أسس لإلزام رولز برفض الجزاء العقابي السابق على النظام القضائي؟ أعتقد أنه توجد، وذلك لسببين، الأول هو ما تأسست عليه الحجة الواردة بالقسم السابع عشر، والذي يمنع تفسير شيفلر لها من استخدامها. إن الفهم الصحيح للقسم السابع عشر يبين أنه يدعي أنه لا أحد يستحق مكانه داخل توزيع المواهب الفطرية. وعلى سبيل المثال، لا أحد يستحق أن يكون أذكى من الآخرين، أو أن يكون أكثر كدحا من الآخرين. ومرة أخرى، هذا لا يعني أن الأفراد لا يمكنهم أن يحصلوا على مزايا

(34) يبدو أن موريارتي يقدم نوعا مشابها من الافتراض الزائف عندما يحاول أن يدفع بدراسته إلى عدم اتساق الجزاء بالتركيز على عدم اتساق العدالة، كما لو أن وضع أسس لعدم اتساق العدالة يكفي لعدم اتساق الجزاء. ومن الجدير بالذكر أيضا أن موريارتي لا يعتقد أن عدم اتساق الجزاء ممكن؛ ولكنه يتجاهل مناقشات رولز وشيفلر عن الواجبات الطبيعية في توليد عدم الاتساق. أنظر Moriarty. "Against the Asymmetry of desert." 525-28.

على أسس من امتلاكهم لتلك الصفات. إن الشخص الذكي يستطيع أن يضمن وظيفة مرغوب فيها مقصورة على هؤلاء الذين يتمتعون بدرجة عالية من الذكاء، ويستطيع أن يحصل بشكل مشروع على مزايا مسار وظيفي أكاديمي. والنقطة التي يثيرها رولز هي ببساطة أن كون المرء أكثر ذكاء لا يخول له أن يحصل على مزايا توزيعية محددة. "إن الفروق في المواهب الطبيعية في حد ذاتها ليست سببا لأي نمط من التوزيع".[35]

على الرغم من أن رولز أخذ في اعتباره الجزاء التوزيعي فقط عند مناقشة المواهب الفطرية في القسم السابع عشر، فأنا أعتقد أن نفس النقطة تنطبق بالمثل على السياق العقابي. وهكذا فإن لا أحد يستحق الصفات التي يمكن أن نصنفها عادة بأنها شريرة، مثل كوننا بشكل طبيعي غير حساسين لمعاناة الآخرين أو كوننا ميالين للعنف أكثر من الآخرين. ومرة أخرى، فإن هذا يتبع الادعاء بأن لا أحد يستحق مكانه في توزيع المواهب الطبيعية. ولكن لو أن لا أحد يستحق أن يكون أكثر قسوة وأقل حساسية من الآخرين، فسوف يكون من غير الممكن كذلك إذن أن نطالب بعقاب مبني فقط على حقيقة أن شخصا قد خرق القانون لأنه أكثر قسوة أو أقل حساسية. ومن الجدير بالذكر أننا نصل إلى نفس الاستنتاج عندما نبدل اختيارنا للمواهب الفطرية. وعلى وجه التأكيد، فإن سمات الأفراد تؤثر على اختياراتهم.[36]

وهكذا، فلأن الأفراد لا يستحقون صفاتهم، فمن غير الممكن أن نؤسس للمطالبة بالعقاب، تأسيسا فقط على حقيقة أن نمط الشخص هو الذي يمكن أن يختار أن يخرق القانون. وفي حالة أخرى، فإن المواهب والسمات الفطرية غير المستحقة تجعل الجزاء العقابي السابق على النظام القضائي غير ملائم أخلاقيا.[37]

الاعتراض التالي يمكن أن يطرح الآن: فيم يختلف ما أقوله عن مشكلة الاتساق؟ ألست أنا أيضا أفسر رولز على أنه يقول إن الناس لا يستحقون معاملة ما (فلنقل عقابا) ما لم يستحقوا أيضا أساس الجزاء الكامن وراءه (ولنقل الشر)؟. من الجدير بالذكر هنا أنني لا أقول إننا يجب أن نرفض كلية مفهوم الجزاء لأنه لا يمكن أن يكون مستحقا على طول

---

(35) Freeman, "Rawls and Luck Egalitarianism," 116.

(36) وحتى لو أن شخصيات الأفراد لا تحدد اختياراتهم، فلا يبدو من الممكن أن نفصل بين الاختيار المبني على الشخصية والاختيار غير المبني على الشخصية. ويمكن أن نجادل – كما فعل أحد مراجعي هذه المجلة – بأن مثال كانط على الانطواء الأخلاقي يقدم مثالا مضادا. ولكن من المؤكد، حتى لو أن هذا التمييز المفهومي بين الاختيار المبني على الشخصية والاختيار غير المبني على الشخصية ممكن ففي معظم الحالات يصعب أن نطبق هذا التمييز؛ ففي معظم الوقت لا يكون من الواضح إذا ما كنا نتصرف بناء على القانون الأخلاقي أوبناء على شخصياتنا. أضف إلى ذلك، أن هناك الصعوبة المعرفية في القيام بالتمييز في المقام الأول؛ هل نستطيع فعلا أن نعرف ما إذا كانت تصرفات المنطوي نابعة من القانون الأخلاقي وليست من شخصيته؟ وأخيرا وكما سوف أشرح لاحقا، فإن رولز سوف ينحي تبرير العقاب القائم على فرضيات ميتافيزيقية. إن استدعاء هذا الاعتراض الكانطي على التبرير الشعبي للعقاب سوف يكون مشروعا بسبب طبيعته المتناقضة، أو افتراضه للحرية الميتافيزيقية.

(37) بكلام أكثر عملية، فإن فرض عقاب محدد قانونيا يفترض مسبقا نظاما عقابيا عادلا. ولأن تحديد نوع ومدة العقاب الذي يستحقه الفرد يفترض مسبقا نظاما عقابيا، فإن نظاما عقابيا فقط هو الذي يقدم الخطوط العريضة لتحديد نوع ومدة العقاب. وفوق هذا، فإن من المستحيل تحديد عقاب عادل ما لم يكن هذا النظام نفسه عادلا.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

الخط. ولكنني بدلا من ذلك، وباتباع القسم السابع عشر، أعتقد أننا يجب أن نرفض ملامح تصور الجزاء عندما تجعل الجزاء متعارضا مع أحكامنا المعتبرة، وأن نقبلها عندما تجعل الجزاء ملائما. عندما يكون الجزاء مفهوما على أساس ما قبل النظام القضائي، أي وفقا للموهبة الفطرية أو للجهد، يبدو واضحا أنه لا ينسجم مع أحكامنا، وهكذا يجب أن نرفضه. ولأن الأشخاص كأفراد لا يستطيعون أن يطالبوا بأفضلية مقابل مواهبهم الفطرية أو الظروف التي تربوا فيها، فإنهم لا يستحقون أشياء على أساس مواهبهم أو ظروفهم. ومع ذلك، عندما يفهم الجزاء على أساس ما قبل النظام القضائي، أعتقد أنه يجب أن يقبل. يبدو أن الناس في الحقيقة يستحقون النصيب التوزيعي الذي تعدهم به المؤسسات العادلة. وشرعية جزاء معين تتوقف على ما إذا كان يتوافق مع المؤسسات العادلة. والذي يجعل مؤسسات اقتصادية عادلةً، وفقا لرولز، هو انسجامها مع مبدأي العدالة (مرة أخرى، مقالتي لا تقوم على تأييد هذين المبدأين). أضف إلى هذا، يبدو أنه بسبب كون أحكامنا الثقافية المعتبرة تتطلب توظيف فكرة المسئولية الأخلاقية، فنحن لا نستطيع أن نرفض تماما فكرة الجزاء الذي تدمج به المسئولية. وهكذا، حتى لو كنا حقا محددين بشكل ميتافيزيقي، فإن إحدى النقاط المحددة في اعتبارنا هي أننا نحمل بعضنا البعض المسئولية أخلاقيا، لأننا نعتقد أن الأشخاص المنفردين يستحقون أنواعا معينة من المعاملة. المهمة المتبقية لدينا هي أن نكوِّن تصورا عن الجزاء لا يتعارض مع التزاماتنا الأخرى، مثل الاعتقاد بأن المواهب الطبيعية غير مستحقة لحامليها. والعقاب السابق على النظام القضائي عند رولز يفعل هذا بالضبط. وهكذا، فأنا أعتقد أن رولز ملتزم باتساق الجزاء لدرجة أن أسبابه لرفض الجزاء التوزيعي السابق على النظام القضائي يدفعنا بنفس القدر لرفض الجزاء العقابي السابق على النظام القضائي. ومع ذلك، وخلافا لساندل ومنتقدين آخرين، دفعت بأن اتساق الجزاء لا يدعم رفض الأحكام الأخلاقية ذات المنطق السليم لصالح أطروحة راديكالية عن المسئولية الميتافيزيقية أو الشخصية. إن مشكلة الاتساق إذن تفشل لأنه ببساطة لا يوجد سبب لوجود مشكلة.

السبب الثاني لديّ في الاعتقاد بأن رولز يرفض الجزاء العقابي السابق على النظام القضائي هو سبب أكثر تأثرا بالسياسة في توجهه. وغالبا، فإن مفهوم الجزاء العقابي لا يشير فقط إلى أن الادعاء عديم الأهمية هو فقط الذي يمكن أن يعاقب عليه المذنب قانونيا، ولكن أيضا إلى أن عقاب المذنب – الذي يعرَّف بأنه الانتهاك القسري للحقوق والحريات الرئيسية للمجرم كرد فعل على الفعل الخاطئ – يعتبر مفيدا بشكل جوهري[38]. إن

---

(38) هذا الموقف ينسب غالبا إلى أنصار الجزاء العقابي مثل هربرت موريس وجيفري مورفي وجين هامبتون. انظر Herbert Morris. "Persons and Punishment." The Monist 52 (1968):475-501; Jeffrie Murphy and Jean Hampton. Forgiveness and Mercy (Cambridge: Cambridge University Press. 1998) chapters 1 and 3.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

الدراسة الموجزة لفهم رولز للمنطق العام يمكن أن تساعدنا على تحديد ما إذا كانت نظرية رولز السياسية الأخيرة تسمح لمفهوم الجزاء العقابي - الذي يفهم على أنه دين أخلاقي يمكن أن يسدد فقط من خلال جعل المجرمين يعانون - بأن يساهم في التبرير السياسي للعقاب. ويجب أن نلاحظ أن الإجابة على هذا السؤال ليست مبنية على ملاحظات صريحة لرولز حول النزعة العقابية في نظريته السياسية الأخيرة، لأنه ليس لديه ملاحظات. وأنا، بدلا من ذلك، أطبق بعض أفكاره الأخيرة على قضية النزعة العقابية.

في كتابه "إعادة نظر في فكرة العقل العام"، يقول رولز "إن فكرة العقل العام تحدد في أعمق مستوى القيم الأخلاقية والسياسية الأساسية التي تحدد علاقة حكومة ديمقراطية دستورية بمواطنيها وعلاقاتهم ببعضهم البعض".[39] وهذا النوع من العقل عام من ثلاث نواح:

> باعتباره عقل المواطنين الأحرار المتساوين، فهو عقل الجمهور؛ وموضوعه هو القضايا العامة المناسبة المعنية بالعدالة السياسية الجوهرية، وهي قضايا من نوعين، أسس مؤسسية وشئون متعلقة بالعدالة الأساسية؛ وطبيعتها وفحواها عامة، حيث يعبر عنها بمنطق عام بواسطة حزمة من التصورات المعقولة عن العدالة السياسية التي يعتقد بعقلانية أنها تفي بمعيار المبادلة.[40]

والآن، فإن فكرة المعقولية ومعيار المبادلة مرتبطان، وهذا الارتباط يستحق أن نسلط عليه الضوء. فالمواطنون يكونون عقلانيين عندما ينظرون إلى بعضهم البعض كأحرار ومتساوين ومستعدين لأن يقترحوا ويعرضوا أنفسهم لشروط عادلة للتعاون. ومعيار المبادلة يتم الوفاء به عندما يقترح المواطنون تلك الشروط بغرض أن يستطيع مواطنون آخرون أن يقبلوها.[41] وهذا يعني أن - مع الأخذ بحقيقة التعددية المعقولة أو فكرة أن المجتمع مكون من أشخاص يدعمون مجموعة كبيرة من المذاهب الشاملة - معيار المبادلة يمكن أن يتم الوفاء به فقط عندما يعبر المواطنون عن آرائهم السياسية الأساسية بشرط أن يتوقعوا أن المواطنين الآخرين الذين يتشاركون في مذاهب شاملة مختلفة يستطيعون أن يدعموها؛ وبنيان هذه الآراء المنظمة هو الذي يعنيه رولز بحزمة التصورات المعقولة عن العدالة السياسية. وعلى هذا النحو، فإن معيار المبادلة هو معيار للإرادة الجيدة، وهكذا فهو يفترض مسبقا مجموعة كبيرة من التصورات السياسية المتنافسة، والعقلانية أيضا.[42]

---

(39) John rawls. "The Ideal of Public Reason Revisited." in Political Liberalism (New York: Columbia University Press. 2005). 440-90. at 441-42.

(40) Ibid., 442.

(41) Ibid., 446.

(42) الإرادة السياسية الجيدة تفترض مسبقا تصورات سياسية متنافسة لأنها قيمة تتجنب التصورات عن الحقيقة. ولو أن جماعة سياسية سعت لفرض أجندتها السياسية باعتبارها الأجندة السياسية الوحيدة، فإن مثل هذه الجماعة سوف تفتقر للإرادة الجيدة. كما أنها أيضا ستصير غير عقلانية.

لأن العقاب يحرم الأفراد من حريتهم، ولأن الحرية بوضوح هي واحدة من أعمق القيم السياسية لمجتمع ليبرالي، فيبدو من الصحيح أن ندفع بأن العقاب موضوع متصل بالعدالة الأساسية.[43] إن العدالة الأساسية تهتم بـ "البنية التي تحدد وتضمن الحقوق والحريات الأساسية المتساوية للمواطنين، وتنشئ المسارات السياسية العادلة".[44] والسؤال الذي أود أن أسأله الآن هو: هل يستطيع المواطنون العقلانيون أن يستخدموا بإخلاص فكرة الجزاء العقابي السابق على النظام القضائي (معرفا مرة أخرى كدين أخلاقي يقابله واجب افتراضي لجعل المجرمين يعانون) لتبرير العقاب؟ أو بصيغة أكثر رسمية: هل تفي فكرة الجزاء العقابي بمعيار المبادلة، وهل هذه الفكرة تبرير كاف لحرمان أفراد من حرياتهم الأساسية؟[45] من وجهة نظر العقل العام، من وجهة نظر الدولة الليبرالية المتسمة بحقيقة التعددية العقلانية، أعتقد أن الإجابة على هذه الأسئلة هي: "لا".[46] وأقول هذا لأنه يبدو من المستحيل بالنسبة لأفراد أو جماعات تؤمن بأن الجزاء العقابي هو سبب كاف لسجن المجرمين أن يعبروا عن هذه الفكرة لأفراد أو جماعات لا يشاركونهم في هذا الاعتقاد بمعنى أنه يمكن بعقلانية توقع أن يدعموها"[47][48]. ولو كان هذا هو الحال، فإن مؤيدي الجزاء العقابي يجب أن يقصروا هذه المعتقدات على ما يسميه رولز ثقافة الخلفية، أي الحيز من المجتمع المدني الذي يستطيع فيه الأفراد أن يمارسوا مذاهبهم الشاملة من دون حاجة للوفاء بمعيار المبادلة.[49]

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

---

(43) في حالة نظامنا القانوني، فإن المكان المركزي للعقاب معالج في وثيقة الحقوق من خلال التعديلات الدستورية التي كفلت حقوق المواطن وحماية حقوق المتهم والحدود القانونية للعقاب.

(44) Rawls, Political Liberalism, 229 . رولز يجري مقابلة بين موضوعات العدالة الأساسية - التي تعني بحيازة القوة السياسية وحدودها، والتي قد لا تكون مقررة صراحة كأساس دستوري - مع موضوعات الظلم الاجتماعي والاقتصادي، التي تواجه المؤسسات الاقتصادية الملائمة للمواطنين المتصور أنهم أحرار ومتساوون. ويقر رولز أيضا بأنه من الأسهل تحديد ما إذا كانت مبادئ العدالة الأساسية مستوفاة أكثر من المبادئ التي تشمل الظلم الاقتصادي والاجتماعي.

(45) على الرغم من أن جيفري مورفي لا يناقش التوتر بين الليبرالية والجزاء العقابي بمعايير رولز، فهو يستعرض التوتر بطريقة مقنعة. انظر Jeffrie Murphy, "Retributivism, Moral Education, and the Liberal State," Criminal Justice Ethics 4 (1985): 3-11, at 7. See also Stanley C. Brubaker, "Can Liberals Punish" American political Science Review 82 (1988): 821-23.

(46) لنفس السبب، يعارض رولز الجزاء الأخلاقي في السياق التوزيعي: «بتصورات متضاربة عن الخير، لا يستطيع المواطنون أن يوافقوا على مذهب شامل لتحديد فكرة عن الجزاء الأخلاقي لأغراض سياسية. Rawls, Justice as Fairness, 73 .

(47) هنا يستطيع المرء أن يعترض بأنه من الممكن لأنصار الجزاء العقابي أن يقرروا موقعهم من الأشخاص الذين يلتزمون بمذاهب شاملة عقلانية مختلفة بمعايير يستطيعون أن يدعموها، وعلى سبيل المثال، معايير عن الحاجة للرد على ارتكاب الذنوب، أو معاملة الآخرين كمسئولين. وهذا صحيح. ولكن أنصار الجزاء العقابي لا يستخدمون لغاتهم عن المعاناة على الخطاب العام، وهذه هي اللغة التي أضعها في اعتباري(في هذا القسم) عندما أناقش ما إذا كان المناصر للجزاء العقابي له دور يلعبه في العقل العام.

(48) مرة أخرى، أعتقد أنه من المبرر أن نسحب مناقشة رولز للجزاء الأخلاقي في السياق التوزيعي إلى السياق العقابي: «بتصورات متضاربة عن الخير، لا يستطيع المواطنون أن يوافقوا على مذهب شامل لتحديد فكرة عن الجزاء الأخلاقي لأغراض سياسية. Rawls, Justice as Fairness, 73 .

(49) فقط على سبيل التوضيح، الأفراد غير ممنوعين من التعبير عن وجهة نظر في المجال العام بمصطلحات مستمدة من مذهبهم الشامل. الأفراد يستطيعون أن يفعلوا ذلك، ولكن من أجل أن يفوا بمعيار المبادلة، يجب عليهم بحسن نية أن يتوقعوا أن أشخاصا ذوي مذاهب شاملة مختلفة يمكن أن يدعموا وجهات نظرهم. وعلى النقيض، معيار المبادلة لا يحكم شئون ثقافة الخلفية.

إذن، لو كان الجزاء العقابي لا يستطيع أن يكون هو التبرير الشعبي للعقاب، فعلى أي شكل يمكن أن يكون التبرير الشعبي؟ أعتقد بأن رولز يمدنا ببعض الإشارات في القسم المعنون "حكم القانون" في كتابه نظرية في العدالة. وفي ذلك القسم يناقش رولز ما يسميه أطروحة هوبز.[50] وهذه الأطروحة هي أنه حتى في مجتمع محكوم جيدا حيث يستطيع الأشخاص أن يتشاركوا في فهم مشترك للعدالة، يمكن أن يتشكك المواطنون رغم ذلك في أن الآخرين لا يقومون بالجزء الخاص بهم، مما يتسبب في تفكك المجتمع. إن تفسيرا شعبيا وقضائيا معتمدا لقواعد القانون يكون مؤسسا لإبطال هذا التحلل الاجتماعي من خلال فرض عقوبات قسرية وموحدة. "بفرض نظام شعبي للعقوبات تزيل الحكومة أسس التفكير في أن الآخرين لا يمتثلون للقواعد".[51] وهذا نوع متطلع للأمام من التبرير. إن العقاب هو الأداة التي تستخدم في دعم الواجبات الطبيعية، وهو بوضوح في تضاد مباشر مع نوع التبرير المتوجه إلى الخلف للنزعة العقابية.[52] لأن المواطنين الرشيدين من المفترض أن يريدوا من الآخرين أن يدعموا الواجبات الطبيعية لكي يستطيعوا أن يعظموا من الحرية، فإن قبولهم لنظام للعقاب القانوني مبني على حقيقة أنهم يعتقدون أن مقدار الخسارة التي يحملها لهم نظام عقابي سوف يكون أقل من الخسارة التي يتحملونها في غياب مثل هذا النظام.[53] وحتى على الرغم من أن رولز لا يناقش تبرير العقاب في كتابه الليبرالية السياسية، فأنا أعتقد أن هذه الفرضية الأساسية هي أن كل المواطنين الراشدين (ولذلك كل العقلانيين) يمكن أن يتوقع منهم أن يدعموا (فرضية أن المواطنين الأحرار والمتساوين يتطلعون لتعظيم الحرية)، وهكذا فإن تلك الفرضية تزودنا بمعيار للتبرير الشعبي للعقاب. ويستطيع الموطنون بالطبع أن يختلفوا حول التفاصيل الخاصة بكيفية فهم هذا التبرير، ولكنه من دون شك سوف يحد من نطاق التبريرات المحتملة.[54] ومن الجدير بالذكر أنه لو كانت فكرة الجزاء العقابي

---

(50) Rawls, A Theory of Justice, 240. في وقت أحدث قامت كلير فينكلستاين باستخدام أطروحة هوبز بطريقة مشابهة. انظر مقالها: "A Contractarian Approach to Punishment," in The Blackwell Guide to the Philosophy of Law and Legal theory, ed. Martin P. Golding and William Edmundson (Malden, MA: Blackwell Publishing, 2005), 207-20 at 216 .

(51) Rawls, A Theory of Justice, 240.

(52) راجع المقتطف السابق عن التبرير المتطلع للأمام: « وهذا لأن الغرض من القانون الجنائي دعم الواجبات الطبيعية الأساسية، تلك التي تمنعنا من إيذاء أشخاص آخرين في حياتهم وأجسادهم، أو حرمانهم من حريتهم وممتلكاتهم، والعقاب هو لخدمة هذه النتيجة..." Rawls, A Theory of Justice, 314-15.

(53) Ibid., 241.

(54) هناك نظرية في العقاب تبدو بشكل مثير للاهتمام منسجمة من نواح متعددة مع هذا التبرير، وهي نظرية جين هامبتون عن العقاب. بالنسبة لجين هامبتون، فإن الغرض من العقاب هو دوره في الاعتراف العلني بالحق المتساوي للضحية والمذنب. وهذا الاعتراف متضمن في مناقشة رولز للهدف من العقاب – ألا وهو استعادة الاستقرار القانوني الذي تقوض لأن الناس حصلوا على ميزة عن مواطنيهم الذين ينظرون هم إليهم (افتراضيا) باعتبارهم أدنى منهم. انظر: Jean Hampton, "Correcting Harms Versus Righting Wrongs: The Goal of Retribution," UCLA Law Review 39 (1992): 1659-1702.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

هي إعادة صياغة للفكرة غير المختلف عليها القائلة بأن العقاب القانوني يفترض مسبقا ذنبا جنائيا، وهي إذن سوف تلقى قبولا شعبيا، فمن المؤكد أن المواطنين الرشيدين لن يوافقوا على نظام قانوني إلا إذا كان يعاقب المذنبين فقط.[55] ورغم ذلك فإن هذه الفكرة مختلفة اختلافا كبيرا عن الفكرة التقليدية عن الجزاء العقابي. ومجرد كون أنه مطلب ضروري أن يفترض العقاب القانوني مسبقا وجود ذنب، لا يعني من الوهلة الأولي أن جعل المجرمين يعانون هو شيء جيد. في هذا الرأي التحريفي عن الجزاء العقابي، يجب أن يبقى العمل التبريري الرئيسي في مكان آخر، كما أنه يتضح أن فهم العقاب باعتباره الآلية القسرية الرئيسية التي تدعم حكم القانون يخدم تماما هذه الوظيفة.

خاتمة

في هذا المقال جادلت، مخالفا صمويل شيفلر، بأن رولز التزم برفض الجزاء العقابي السابق على النظام القضائي. وهو ملتزم بذلك لسببين. الأول هو أن حجة رولز الواردة في القسم السابع عشر من كتابه نظرية في العدالة ضد الجزاء التوزيعي السابق على النظام القضائي تنطبق أيضا على السياق العقابي. ولأن الأفراد لا يستحقون مكانهم في توزيع المواهب الفطرية أو نوع شخصياتهم، فهم لا يستطيعون أن يطالبوا بمعاملة محددة (سواء بتلقي أنصبة توزيعية معينة أو عقاب ما) مبنية فقط على هذا المكان أو هذه الشخصية. بل يجب عليهم أن يتذكروا حقائق أخرى، مثل ما أعطتهم العدالة من توقعات عادلة يتلقونها. ثانيا، إن رولز ملتزم برفض الجزاء العقابي المفهوم كتبرير شعبي للعقاب. وذلك لأن الجزاء العقابي – مفهوما كدين أخلاقي يعطي سببا مُرضيا لفرض العقاب – لا يمكن التعبير عنه بهذه المصطلحات بينما يكون من المتوقع منطقيا في نفس الوقت الحصول على قبول الكيان السياسي المتسم بحقيقة وجود تعددية معقولة. وعلى النقيض، فإن نظرية للعقاب يمكن أن تحوز القبول عندما تكون مؤسسة

---

(55) قد يعتقد المرء بأن أطروحة هوبز تستلزم النظر للعقاب كمجرد قصاص، مما يفرغ مفهوم العقاب من جوهره الأخلاقي، وهو التركيز على المسئولية. والواقع أنه لا يوجد مثل هذا الاستلزام. فمجرد كون نظام العقاب مبرر أخيرا بأسس التطلع للأمام لا يعني أننا ممنوعون قانونا من استدعاء لغة المسئولية والغضب من إنزال العقاب؛ فنحن في الواقع قد نوظف تلك اللغة، بينما في نفس الوقت نمتنع عن استخدام مصطلحات أنصار الجزاء العقابي التقليديين. بالنسبة للمسئولية الشخصية هو نفس الشيء؛ بينما الجيد في جعل المذنبين يعانون شيء مختلف تماما. إن كل ما نحتاجه لاستدعاء المسئولية هو قيمة الحرية، أنظر Rawls، A Theory of Justice، 241 . كما أنني سوف أخمن لو أن حدسنا السليم عقابي بمعنى ما، فهو عقابي باعتبار المسئولية الأخلاقية، وليس باعتبار المعاناة. وهناك دليل آخر على أن أطروحة هوبز لا تتعارض مع المسئولية الأخلاقية، وهو أن أطروحة هوبز مدفوعة بالحاجة لفرض الواجبات الطبيعية، للإبقاء على الآخرين قابلين للمحاسبة. وأنا أشكر مراجع مجهول لهذه المجلة لاقتراحه بأن أوضح هذه النقطة. ولمناقشة للفرق بين نظرة للعقاب متطلعة للأمام في مقابل نظرة للعقاب متطلعة للخلف، أنظر Brubaker، "Can Liberal Punish" 823-24 . نقطة أخرى إضافية، حتى لو كنت أنا على خطأ، وكانت المسئولية تستلزم بالضرورة نوعا من الجزاء العقابي، فهذا لا يعني إثبات مشروعية الأحكام بشأن الجزاء العقابي. ومن أجل قائمة ببعض المشاكل الرئيسية التي تواجه أنصار الجزاء العقابي على هذا الصعيد انظر:
Russ Shafer-Landau's Article "Rebributivism and desert." Pacific Philosophical Quarterly ، 81 (2000): 189-214.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

على أطروحة هوبز. وهذا لأن الجريمة تهدد بتقويض القوانين التي تحمي الحرية، وهي قيمة يسعى كل المواطنين الرشيدين لتعظيمها. وعندما يبرر العقاب باعتباره الآلية التي تدعم القانون وتحافظ عليه، يتم التعبير عنه بمصطلحات يمكن أن يؤيدها المواطنون من كل المذاهب الشاملة المعقولة.

أود أن أشكر بحرارة كلا من ليندا رازديك وآر. جي. ليلاند لما قدماه من كرم ومساعدة في تعليقاتهما على المسودات الأولى لهذه الورقة، وكذلك أشكر أيلسوورث وتي. جي. كاسبربور وديفيد رايت على اقتراحاتهم ذات البصيرة الثاقبة وعلى حميميتهم. والشكر أيضا للمحكمين الاثنين المجهولين لتعليقاتهما المفيدة بشدة على مسودة سابقة.



ثَبْت المصطلحات	
الجزاء التوزيعي	Distributive Desert
الجزاء العقابي	Retributive Desert
معيار المبادلة	Criterion of Reciprocity
مبدأ الاختلاف	Difference Principle
مشكلة الاتساق	Symmetry Worry


ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

الاستقلال الذاتي والتعددية *

بقلم: لاري كرانسنوف **

المترجم: الهيثم السيد محمد ***

مراجعة: د. محمود سيد ****

وفقاً لانتقاد شائع، فإن القيمة الخاصة، التي يعطيها الليبراليون للاستقلال الذاتي قد قوضت التعددية الليبرالية، وهذه القيمة الخاصة ذاتها قوضتها ممارسة الاستقلال الذاتي الخاصة في حكم عملي؛ لأنه كان ينبغي على الذوات الفاعلة العاقلة ألا تعطي الأولوية للاستقلال الذاتي، بل للقيم التي حكمت عليها بأنها نبيلة. ويفترض هذا النقد وجهة نظر نظرية مفرطة عن الحكم العملي تتغاضى عن حاجتنا إلى تكامل أحكامنا العملية المتنوعة في حياتنا. وسأبيّن هذا التكامل عن طريق مفهوم الاستقلال الذاتي من حيث إنه قدرة التعدد على الفعل بصورة مشتركة. وأقول، بناء على تفسير رولز للإجماع المتداخل، إن وجهة النظر هذه لا تلائم حالات النشاط الجماعي فحسب، بل إنها لا تلائم أيضاً حالات أفراد تقوم بالتزامات تفيد الحياة. إن فهم الارتباط الجوهري بين الاستقلال الذاتي والتعددية يكشف عما هو خطأ في النقد الشائع لليبرالية.

---

* Autonomy and Plurality. The Philosophical Quarlerly Vol.60 No. 241, Oct. 2010 673-691. © 2010 Author Journal Compilation © 2010 the Editors of the Philosophical Quarlerly, Published by Black Well Publishing. Translated and Reprinted With Permissions by NCCAL - Kuwait 2013 .

** Larry Kransnoff . College of Charleston South Carolina .

*** الهيثم السـيد محمد: مترجم ومحرر في الشـئوون العربية والعالمية جريدة النهار، دبلوم التخصص العالي في العلاقات الدولية جامعة القاهرة.

**** د. محمود السيد أستاذ مساعد في الفلسفة - جامعة الكويت .

1- يأخذ النقد الشائع لليبرالية هذه الصورة.[1] يطالب الليبراليون بالإصرار على اتفاقات سياسية يمكن أن يؤيدها الأشخاص كلهم، بغض النظر عن انتماءاتهم العرقية، أو الدينية. بيد أن هذا الزعم يبدو أنه وجهة نظر إيجابية عما هو ذو قيمة من الناحية السياسية أقل ما يكون وصفاً لتعددية الالتزامات الأخلاقية والدينية، لذا، ما الاتفاقات السياسية، التي يعجب بها الليبراليون بالفعل؟ طبيعي أن يكون رد الليبراليين هو أن ما يعطونه قيمة هو الاتفاقات السياسية، التي تحمي الاستقلال الذاتي، وقدرة كل الذوات الفاعلة على أن تفكر لنفسها في الأمور العملية. وهنا، فإن ناقد الليبرالية يلاحظ أن مذاهب أخلاقية ودينية كثيرة لا تعطي للاستقلال الذاتي مكانة عالية في ترتيبهم للقيم؛ فتلك المذاهب تصر بدلاً من ذلك على أن استقلال الفرد الذاتي لابد أن يخضع لترتيب هرمي أو للعرف. إن الليبراليين ليس لديهم بالتأكيد تبجيل واحترام متساوٍ لمذاهب مثل هذه المذاهب، لذا، فإنه قد اتضح أن ما يزعمه الليبرالي الأصيل من أنَّه محايد بين المذاهب الأخلاقية أو الدينية أنه تصنع وافتعال.

إن اعتماد الناقد، في صورة الحجة هذه، على مبدأ التعددية الليبرالية ليس سوى أداة؛ فهو يقصد منه تشويه الليبرالي من حيث إنه مداهن أو مراء، لا أن يدّعم المبدأ على النحو الذي يأمله الليبرالي. وإذا كان يتحتم على ناقدي الليبرالية أن يتجنبوا المراء والمداهنة، فإنه يجب عليهم أن يسلّموا بأن ما هو ذو قيمة بالفعل ليس هو تبجيل أو احترام تنوع المذاهب العملية، أو اختيارات الذوات الفاعلة الفردية، بل تبجيل واحترام مجموعة من الالتزامات الأكثر موضوعية. وثمة نقد ثان أكثر عمقاً لليبرالية متضمن في هذا الزعم وهو موجه هنا بصورة مباشرة إلى فكرة الاستقلال الذاتي. يتساءل هذا النقد: كيف يمكن لاختيار محض؛ أعني حكم الفرد بأن شيئاً ذا قيمة، أن يكون نفسه القيمة الأسمى؟ ألا يتضمن حكم فرد مستقل ذاتياً بأن شيئاً ذا قيمة أن ما هو ذو قيمة لا بد أن يكون شيئاً يجاوز الإرادة؛ أعني ما الإرادة التي تحكم بأنه ذو قيمة؟ من المتأخر جداً عند هذه النقطة من الحجة أن نقول إن الاختيار لابد أن يخضع للقيمة الأسمى للقانون الكلي؛ لأن الناقد يزعم أنه أظهر من قبل أن المبدأ الليبرالي الخاص بالاحترام والتبجيل الكلي مراء ومداهن. إن ما أظهر الليبرالي أنه يقدّره ويبجله ليس التعددية، بل الاستقلال الذاتي، مع أنه يصعب أن نرى كيف أن الاستقلال الذاتي يمكن أن يكون ذا قيمة أصلية. إن الممارسة المحض للاستقلال الذاتي في حكم عملي تبدو أنها بدلاً من ذلك تفترض أن الأفراد المستقلين ذاتياً لابد أن يخضعوا للقيم التي يحكمون عليها بأنفسهم بأنها نبيلة.[2] ومن دون التطرق المختصر لمذهب التعدد،

---

(1) ما يلي هو تلخيص للحجة التي تبنيتها لتكون مشتركة لانتقادات ما كان يُسمى «الليبرالية الإجرائية procedural liberalism لمعارضين مثل تشارلز تايلو وميشيل سانديل. إن تأويلات تايلور هي الأكثر استدامة وتعقيداً، انظرعلى سبيل المثال: Sources of the Self: the Making of the Modern Identity (Harvard UP، 1989)، part I.

(2) انظر: Taylor، Sources of the Self، part I، ch. 3

فإن الحجة الليبرالية لابد أن ترتكز على قيمة الاستقلال الذاتي وحده، ويصعب أن نرى كيف يمكن أن يكون للاستقلال الذاتي أي قيمة في ذاته.

2- وكما تفترض هذه الملاحظات السابقة، فإن حجة الناقد الليبرالي ضد القيمة الذاتية للاستقلال الذاتي تفترض في مآل الأمر نموذجاً من الاختيار العملي فردي ونظري. ما هو فردي يتمثل في توحيد الاستقلال الذاتي باستقلال الحكم: أي إنه لكي يكون المرء مستقلاً ذاتياً، كما يفترض الناقد، فهذا معناه أنه يحكم بأنه شيء يستحق تعقبه والسعي إليه. وما هو نظري يتمثل في خضوع الحكم المستقل لحقيقة ما هو خير بحق. وبناء على هذا النوع من وجهة النظر، حالما يتم إصدار حكم عن الخيرية، فإن نشاط الإرادة ينبغي أن يتبعه انطلاقاً من هذا الحكم، من حيث إنه نوع من النتيجة السليمة في الأحوال العادية. وبطبيعة الحال، فإنه ينبغي علينا أن نفعل ما نحكم عليه بأنه خير، وينبغي أن نفعله بسبب خيريته. إن النموذج هنا هو نموذج معرفي، مستمد من دون تبديل أساسي من حالة الاعتقاد. إنه ينبغي لنا، بالتأكيد، أن نمارس حكماً مستقلاً ذاتياً عما نعتقد، بيد أنه ينبغي لنا على نحو مماثل أن نعتقد أن ما نحكم عليه يكون صحيحاً، بمعزل عن أي شيء يخصنا. في الحالة النظرية، تتجه أفكارنا بالضرورة نحو أهداف تجاوزنا، ومن ثم فإن دور إرادتنا لابد أن يكون إخضاع نفسها لأحكامنا الأفضل عن طبيعة الهدف. لكن إذا كان ناقد الاستقلال الذاتي محقاً وعلى صواب، فإن الحالة العملية لن تختلف على نحو بارز، فإراداتنا لابد أن تخضع لما نحكم عليه بأنه خير بحق.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

ولا ريب في أن الفلاسفة ذوي الالتزامات الطبيعية قد أقلقهم إلى حد بعيد كيف يمكننا أن نحكم على شيء في العالم الفيزيائي بأنه خير بحق، حتى إنهم شعروا بأنهم ليسوا مجبرين على الاعتقاد بشيء عن العالم فحسب، بل أيضاً على أن يفعلوا شيئاً من أجل تغييره. ومع ذلك، فمن اليسير إلى حد ما أن نحترم هذا القلق الطبيعي عند المحافظة على النموذج المعرفي، وبالتالي على الصلة بين الأحكام النظرية والأحكام العملية؛ فمعظم الفلاسفة الطبيعيين، الذين يعملون داخل الإطار الهيومي الواسع، قد فعلوا ذلك تماماً. إن البديهية الطبيعية الشائعة، التي مفادها أنه يُفترض أن الرغبات لابد أن تثير مطالبنا العملية تضمن أن أهداف تلك المطالب قد «أضاءت لنا» مع قوة الجاذبية الفيزيائية. إن مطالبنا الخاصة بالخيرية تتجه بدقة إلى تلك الأهداف التي نحاول تعقبها والسعي إليها. ومن ثم، فإن الحكم العملي هو حالة خاصة من الحكم النظري؛ إنه حكم يركز بصفة خاصة على واقعة ما نرغب فيه. وبناء على هذا النوع من وجهة النظر، فإن الأحكام العملية هي أحكام نظرية عن فئة خاصة من الأهداف؛ أهداف تحمل قوة دافعة وحافزة لنا، وهذه القوة الدافعة والحافزة، وليس أي شيء خاص بنشاط الحكم العملي نفسه، هي التي تفسر الحاجة إلى الإرادة في الحالة العملية، وليس مجرد الاعتقاد الخالص في أشياء عن العالم.

ومن ثم، فإن الشك في قيمة الاستقلال الذاتي مستقل عن الخلافات الميتافيزيقية حول العلاقة بين المزاعم الخاصة بالقيمة والعالم الطبيعي. وسواء اعتقد المرء أن المزاعم عن الخيرية هي مزاعم أصيلة وجوهرية عن العالم، أم أنها ببساطة، على الطرف الآخر، بيانات عن رغباتنا الخاصة، فإنه يستطيع أن يستدل على أن نشاط الحكم العملي المستقل ذاتياً يمكن، ولابد، أن يتجه نحو مزاعم تجاوز بالضرورة الإرادة المستقلة ذاتياً، وفي كلتا الحالتين، فإن وظيفة الحكم العملي المستقل ذاتياً هي اختيار الغايات الخيّرة، وهذه الغايات هي التي تكون لها قيمة فعلية. وإذا أصر المرء على أن الاستقلال الذاتي له، مع ذلك، قيمة عملية في ذاته، فإن ذلك لا يكون إلا لأن ثمة خللاً في صورة الاستقلال الذاتي من حيث إنه استقلال فردي في ممارسة حكم عملي، وممارسة حكم عملي باعتباره نوعاً من معرفة قيمة تجاوز الإرادة.

3- إن صورة هذا الحكم العملي الكاملة هي، في واقع الأمر، مخطئة تماماً، ومخطئة بوجه خاص فيما يخص النشاط العملي الذي يميز الإرادة. وبالنسبة للنموذج المعرفي، فإنه يُفترض أن الإرادة، كما لاحظت سابقاً، نتيجة تافهة لأحكام الفاعل العملية السليمة عما هو خير. إنه يُفترض أن الأهداف الخيرة، سواء تصورناها من الناحية الميتافيزيقية أم من الناحية الطبيعية، تحمل معها نوعاً من قوة الجاذبية الإرادية، حتى إن المرء عندما يصدر أحكاماً عن خيريتها، فإنه يُلزم نفسه بأن يريد الأهداف التي يحكم عليها بأنها خيرة. غير أن هذه الصورة مشوشة تماماً عما تعنيه بإرادة شيء ما؛ لأن الإرادة تتطلب نوعاً من الالتزام العملي يجاوز تماماً حكماً من أحكام الخيرية. إن الحكم على شيء بأنه خير ليس هو إرادة هذا الشيء - ولا أن تضعه غاية لك.

إن نوع الفجوة هذه ليست، ببساطة، مسألة ضعف الإرادة، فمن الممكن تماماً للفاعل العاقل على الأقل أن يحكم على أنه من الخير تعقب هدف والسعي إليه، لكن هذا الهدف، مع ذلك، لا يكون غايته. ويحدث ذلك دوماً: فنحن نقرر أن مساراً ممكناً للفعل، على الرغم من أنه جدير بالاهتمام في ذاته، لا يناسب أشياء أخرى اخترناها لحياتنا. وقد يعترض المرء، بطبيعة الحال، بقوله إن حكم الخيرية هذا لابد أن يُفهم على أنه «حكم بعد اعتبار كل الظروف والملابسات»: فعندما نحكم على شيء بأنه خير بحق، فإننا نحكم عليه بأنه جدير بالاهتمام في سياق الأشياء الأخرى كلها، التي نحكم عليها بأنه جديرة بالاهتمام. بيد أن هذا الرد يؤكد التمييز الذي أشدد عليه، ففي لغة الاعتراض، ثمة تمييز بين الحكم على شيء بأنه خير والحكم على أن «كل الظروف والملابسات خيرة»، حيث يعني ذلك الحكم على أن له مكاناً بين الغايات المتنوعة لحياة المرء الفعلية. وحالما يتم التمييز، فمن الأجدر طرح حديث الفلاسفة الطنان عن أحكام «بعد اعتبار كل الظروف والملابسات» جانباً. وجدير بنا أن نلتزم اللغة الأكثر وضوحاً، التي تصف حقيقة حياتنا العملية: فثمة أشياء كثيرة قد يكون من الخير أن نتخذها غايات، بيد أننا لم نخترها مع ذلك، بعد

تدبر مرض للضمير، لا لنجعلها جزءاً من حياتنا. ولأن إرادة شيء هي التزام بتعقب شيء والسعي إليه من حيث إنه غاية في حياة المرء، فإن الإرادة ليست الحكم على شيء بأنه من الخير تعقبه والسعي إليه. إن إرادة شيء هي أن يلتزم المرء النتيجة العملية الخاصة والتي مفادها أن الشيء الذي يستحق تعقبه والسعي إليه على ضوء مساعيه الأخرى.

وعلى مستوى ما، فإن هذه الملاحظات هي تفاهات بديهية. بيد أن هذه التفاهات البديهية تتحول لتتضمن مزاعم معينة مهمة وربما غير بديهية عن طبيعة قوة الفعل والحكم العملي. وهذه المزاعم تختلف بشدة مع افتراضات النموذج المعرفي، الذي بناء عليه تكون الأحكام العملية، ببساطة، أحكاماً فردية عن قيمة الأهداف أو الغايات. ولا أنكر أن هذه الأحكام المعرفية يمكن أن تؤدي، وتؤدي بالفعل، دوراً أساسياً في حياتنا العملية. حقاً، إن الأحكام المعرفية أساسية بالنسبة لتفسير الحكم العملي الذي أقدّمه هنا. بيد أنني أؤكد أن كون المرء فاعلاً يتطلب أيضاً نوعاً ثابتاً يختلف عن الحكم العملي أتم الاختلاف، نؤيد فيه غاية أو هدفاً من حيث إنه يستحق تعقبه والسعي إليه في حياتنا الفردية، من حيث إنه يلائم غايتنا الأخرى تماماً.

فما عساه أن يكون نوع الحكم هذا؟ حتى في هذه التفسيرات للبرهان العملي، الذي شدد على دور «التأييد التأملي»، وأكد ضرورة أن تلتزم الذوات الفاعلة هويات عملية تتجاوز تماماً معرفة هدف أو غاية، فإن ثمة ميلاً للتغاضي عن طبيعة هذا النوع الأبعد من الحكم العملي. إن التأييد التأملي هو، وفقاً لتفسير كريستين كورسجارد الشهير، قبول هوية عملية من حيث إنها جديرة بالاحترام، ويُفترض أن التزامنا هوية عملية يفسر القيمة النسبية التي نعطيها لغايات جديرة بالاحترام.[3] تلك الغايات هي مكوّن لهوية عملية لا نستطيع من دونها أن نقول إن لدينا هوية مطلقاً، لها أولوية جوهرية في حياتنا العملية، بصرف النظر عن قيمة الغايات الأخرى التي تكون لها. بيد أنه عندما نأتي لمعرفة كيف نقرر أن هوية عملية جديرة بالاحترام، فإنه لا يتضح أن لدى كورسجارد الكثير جداً لأن تقوله، ويصعب أن نفهم هذا الصمت من حيث إنه أي شيء غير عودة إلى النموذج المعرفي، الذي بناء عليه تظهر هويات معينة ببساطة هويات مفحمة بصفة خاصة، أو هوياتنا بصفة خاصة.

وقد يُقرأ عمل كورسجارد الأكثر حداثة باعتباره محاولة ليست كبيرة للإجابة، بل باعتباره يتجاوز هذا السؤال عن طريق ربط قيمة هواياتنا الخاصة بنموذج أكثر عمقاً وغائية للفاعل؛ فبناء على هذا النموذج «التأسيسي» يُفترض أن مبادئ عملية معينة أساسية مكوّنة للفعل.[4] لكن حتى لو كانت كورسجارد محقة في القول بأن أي فعل هو بمعنى ما تعبير عن

---

(3) انظر: C.M. Korsgaard, The Sources of Normativity (Cambridge UP, 1996):, pp.100-13.

(4) انظر:

Korsgaard, The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology (Oxford UP, 2008), and Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity (Oxford UP,2009).

هوياتنا من حيث إننا ذوات فاعلة عاقلة، فإن السؤال يظل وهو كيف يتحتم علينا أن نختار بين هويات معينة خاصة قد تعبّر عن هذا المعنى المفترض الأكثر عمقاً للقوة الفاعلة.

إن الشك الذي يساورني هو أن تفسير كورسجارد للعلاقة بين هويات عملية وغايات خاصة يعود بالأمور إلى الوراء، فبدلاً من تأييد الهويات، التي تنظم القيمة بالنسبة لغاياتنا، فإنني أقترح أننا نؤيد هويات لأننا نستطيع أن نوفق بين تنوع الغايات التي نعرف أنها ذات قيمة. والفكرة هنا هي تفسير التأييد التأملي بأنه نوع معرفي من الحكم يمكن معرفته: فنحن نحكم على أن كثرة من الغايات يمكن أن تنسجم معاً في نوع معين من الحياة. غير أنه لو كان الحكم أساسياً، في واقع الأمر، لحياتنا العملية، فإننا نفترض غايات أكثر مما نكون نحن جميعاً ذوات فاعلة تأملية لها هوايات عملية معينة. إنه يجب تأييد تلك الغايات لأننا، على مستوى أكثر عمقاً، نعوزها؛ لأننا ذوات فاعلة تأملية لها كثرة من غايات ممكنة؛ غايات يجب أن توضع معاً في صورة متسقة من صورة الحياة. إن الذوات الفاعلة التي لها صنوف من الفهم المتسق لصور حياتها هي، كما أزعم، مستقلة ذاتياً، فهي تحكم نفسها عن طريق تنظيم أحكامها الكثيرة عن القيمة في كليات ثابتة. إن الاستقلال الذاتي هو، في حقيقة الأمر، ذو قيمة أساسية وجوهرية لنا من حيث إننا ذوات فاعلة؛ لأن أحكامنا المعرفية عن القيمة تعجز عما نحتاج إليه لتنظيم حياتنا. إنها عاجزة لأنها كثيرة ومتعددة بصورة لا يمكن اختزالها؛ لأن هناك أشياء كثيرة للغاية قد نجد أنها ذات قيمة، ولهذا السبب، أقول إن الالتزام الليبرالي بالتعددية ليس مرائياً: فهناك في واقع الأمر صلة عميقة بين الاستقلال الذاتي والتعددية، فالاستقلال الذاتي شرط أساسي وجوهري لكي تستطيع صنوف التعدد أن تنظم نفسها.

لقد اقترح البعض هذا النوع من وجهة النظر من قبل، ومن أبرزهم «أورنا أونيل»[(5)]. لكن بينما أوضحت «أورنيل» أن الاستقلال الذاتي، على الأقل بالمعنى الكانطي الذي تحبذه، هو أساساً عن إيجاد مجموعة من المبادئ بالنسبة لتعددية الذوات الفاعلية (أو السائلين)، فإنها فسرت لماذا تكون هذه المشكلة ذات أهمية أساسية لنا كذوات فاعلة، وبهذا المعنى لم تقدّم، في حقيقة الأمر، تفسيراً لقيمة الاستقلال الذاتي (الذي عُنيت نظرية كورسجارد عن التكوين الذاتي بتقديمه). حقاً، يبدو أنها تقاوم تفسيرات من أي

---

(5) انظر:

O. O'Neill, 'Reason and Politics in the Kantian Enterprise', in Constructions of Reason (Cambridge UP,1989), pp.3-27 'Autonomy: the Emperor's New Clothes', Proceedings of the Aristotelian Society, Supp. Vol.77(2003), pp.1-21; 'Autonomy, Plurality and Public Reason', in N. Brender and L. Krasnoff (eds), New Essays on the History of Autonomy (Cambridge UP,2004), pp. 181-94; 'Self-Legislation, Autonomy and the Form of Law', in H. Nagl-Docekal and R. Langthaler (eds), Recht, Geschichte, Religion: Die Bedeutung Kants für die Gegenwart, Deutsche Zeitschrift für Philosophie, , Sonderband (Berlin: Akademie Verlag, 2004), pp. 13-26.

نوع يتمركز حول الذات الفاعلة من حيث إنها «فردية» للغاية، لكن لا يفترض مسبقاً أي فردية منعزلة اجتماعية، أو فردية تكتفي بذاتها إذا تساءلنا لماذا ينبغي لنا من حيث إننا ذوات فاعلة فردية أن نقيّم الاستقلال الذاتي، لاسيما الاستقلال الذاتي من حيث إنه يرتبط أساساً بالتعددية. إن أي تفسير لتبرير عملي سيكون متمركزاً حول الذات الفاعلة بالمعنى الضعيف لتفسير لماذا يكون لدينا نحن باعتبارنا ذوات فاعلة مبرر للاهتمام بما يُزعم أنه خير، لذا، فإن تفسير «أورنيل» للاستقلال الذاتي لا يمكن أن يستغنى عن حجة تخاطب طبيعة قدرتنا الفاعلة. وإذا كانت التعددية أساسية للاستقلال الذاتي، وكان الاستقلال الذاتي ذا قيمة أساسية لنا من حيث إننا ذوات فاعلة، فإنه يجب علينا أن نفهم الصلة بين القدرة الفاعلة والتعددية. ولم يوضح تفسير «أورنيل» هذه الصلة.

4- إن ما يعارض الإدراك السليم فيما يخص هذه الصلة الاعتقاد أن القدرة على الفعل يجب أن تُفهم عن طريق الأحكام العملية لمجموعات، وليس لأفراد. وأنا أقترح، في الواقع، أن الذوات الفاعلة الفردية نفسها يجب أن تُفهم باعتبارها نوعاً من المجموعة. ولا أظن أن فكرة الذات باعتبارها تعدداً تبدو جديدة بصفة خاصة، فهي ترجع على الأقل إلى أفلاطون، وتم تحديثها بطرق متعددة عن طريق منظرين محدثين مثل هيوم وفرويد. وإذا قارنا التمييز المسيحي بين طبيعتنا الروحية وطبيعتنا الجسمية بهذه التفسيرات الأكثر علمانية للتقسيمات داخل ذواتنا، فإننا قد نستنتج أنه في تاريخ الفكر الغربي عن ذواتنا مالت تصورات متعددة دارت حول الذات قد هيمنت. ومن هذا المنظور التاريخي الواسع، فإن وجهة النظر الديكارتية عن الذات من حيث إنها نوع من الوحدة الذرية للحكم تبدو وهماً، تبدو وجهة النظر النظرية الغربية أنها تتطلب تفسيراً خاصاً، لكن بطبيعة الحال فإن الهيمنة التاريخية ليست هي التي تهمنا الآن، فما يهمنا هو السؤال عما إذا كان تصور الذات التعددي، وبصفة خاصة التصور التعددي للحكم المستقل له أي معنى لحياتنا العملية. ولكي نبين أن له معنى، فإنني أقترح في البداية أن أنظر عن كثب إلى الأحكام العملية المستقلة لمجموعات. وحالما يتضح ما يعني بالنسبة لمجموعة أن تنظم نفسها، حالما يتضح ما الذي يقتضيه هذا النوع من الزعم من فروض معينة، فإنه سيكون مفهوماً بالتالي لماذا تنطبق هذه الفروض نفسها جيداً على أحكام عملية لفاعل فردي.

وعندما أتحدث عن جماعة تنظم نفسها، فإنني لا أعني الإشارة بالضبط إلى نماذج سياسية بأي معنى معين، ومحدد بالتالي، فما يدور في خلدي هو أي حالة تقرر فيها مجموعة من أفراد أن تفعل شيئاً معاً، من دون ضغط خارجي من الآخرين. ولأغراضنا الحالية، فإن مثالاً وحيداً وواضحاً للغاية يكفي: مجموعة من الأشخاص ذهبت معاً ذات مرة في الأسبوع لتلعب كرة السلة. إن الهدف من المثال هو بيان إذا كانت هناك صلة ضرورية بين نشاط المجموعة ونوع من الحكم العملي. إن القول إن هناك لعبة كل أسبوع، وأن اللاعبين يأتون ويلعبون، حتى على الرغم من أنه لا أحد يرغمهم على أن يفعلوا

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

ذلك، يتضمن في ذاته أن المجموعة اتفقت على نوع من الحكم العملي، وهو أن لعب كرة السلة بصورة منتظمة شيء جيد. وليس ضرورياً أن أحدد مضمون هذا الحكم العملي أكثر من ذلك. إن حكم المجموعة، من الناحية العملية، ربما يكون أكثر تركيباً؛ لأن هناك أنواعاً مختلفة كثيرة من لعبة كرة السلة - نصف ملعب مقابل ملعب كامل، تنافسية أو بدنية بصورة أكثر أو أقل. وربما لا يكون هناك اتفاق داخل المجموعة على هذه الأمور أو أمور أخرى، لكن أي لعبة ثابتة أسبوعياً تميل إلى أن يكون لها شكل معين، شكل يتضمن أحكاماً أكثر خصوصية عما هو النوع الأفضل الذي يلعبونه معاً، ومن ثم يمكن القول إن المجموعة اتفقت على الحكم العملي الأكثر تركيباً وهو أمر جيد أن تلعب لعبة منتظمة من هذا النوع من كرة السلة. بيد أن المسألة المهمة هنا ليست تركيب أو مدى حكم المجموعة العملي، فالمسألة المهمة هي أن المرء لا يستطيع أن يصف المجموعة بأنها تفعل بصورة مستقلة ذاتياً؛ يصفها بأنها تفعل شيئاً كمجموعة، من دون أن يصف أعضاءها بناء على نوع ما من الحكم العملي.

وإذا قارنا ذلك بنوع من الأمثلة الموجودة في الحياة اليومية، فإن الحالة السياسية المحدد تتبدى أكثر تركيباً؛ لأن الحياة السياسية تتضمن دوماً نوع الفعل الذي لا يكون مستقلاً ذاتياً على الإطلاق؛ أعني طاعة سلطة ذات سلطات قهرية. ولكن حتى في هذه الحالة الأكثر تركيباً فإن الصلة بين الاستقلال الذاتي والاتفاق في الحكم العملي جلي وواضح للغاية. عندما ندفع ضرائبنا، ببساطة، لأن هذا هو القانون، ولأننا سنقع تحت طائلة العقوبة إذا لم ندفعها، فإنه مع ذلك ليس ثمة اتفاق على الحكم العملي الذي يقول إن هذه الضرائب الخاصة خيرة. ومن جهة أخرى، إذا اتفقنا بالفعل على صورة معينة من دفع الضرائب، وتم سنها في قانون، فإننا نستطيع أن نقول بالتالي إننا قمنا بسن معيار سياسي بصورة مستقلة. وسواء، أو كيف، يمكن أن تكون حكومة مستقلة ذاتياً في مجتمعات حديثة كبيرة ومركبة، فإن تلك مسألة لا تزال، بالطبع، ملحة ومزعجة. بيد أن معنى الاستقلال الذاتي السياسي يمكن تعيينه بصورة أكثر جلاء ووضوحاً: إن كل المواطنين الجديرين يتفقون على أن مجموعة معينة من الاتفاقات السياسية هي الاتفاقات التي يجب أن يتبنوها. وإذا لم يكن مثل هذه الاتفاق، وكانت هناك قوانين قهرية، فإن بعض الناس الذين يطيعون هذه القوانين لا يفعلون بصورة مستقلة ذاتياً. إن مجموعة، في حالة سياسية معينة أو في كل حالة أخرى، تفعل بصورة مستقلة ذاتياً عندما يتفق أعضاؤها على حكم عملي من نوع معين.

5- والمسألة التالية هي أن الحكم العملي، الذي تتفق عليه مجموعة مستقلة ذاتياً، هو بالضبط أن شيئاً ما يكون خيراً للمجموعة أن تفعله، ليس بالضرورة عن لماذا يكون خيراً أن تفعل ذلك. وبطبيعة الحال، لدى كل فرد أسباب معينة لتأييد حكم المجموعة، بيد أنه ليس ضرورياً بالنسبة للاستقلال الذاتي للمجموعة أن يؤيد كل شخص مجموعة الأسباب

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

نفسها، فقد يلعب البعض كرة سلة كل أسبوع من أجل الممارسة، ويلعب آخرون لأنهم يحبون المنافسة، ويلعب البعض لتدعيم وتعزيز العلاقات الشخصية، بل وحتى العلاقات المهنية. وبالاعتماد على اللاعبين المعينين ونوع اللعبة، التي يحبذونها، فإن بعض هذه الأسباب قد تكون متناسبة بصورة أكثر أو أقل مع اتفاق المجموعة على نوع لعبتهم المفضل، لكن أن تفعل المجموعة بصورة مستقلة ذاتياً، أن تذهب لأن تلعب معاً كرة السلة كل أسبوع - فإن كل ذلك يتطلب أن يكون ثمة اتفاق على نوع اللعبة المفضل. ليس ثمة مبرر أو سبب عملي لماذا يجب على كل شخص يوافق على اللعب أن يبرر نوع اللعبة المفضل بالطريقة ذاتها.

النموذج هنا هو بطبيعة الحال النموذج، الذي افترضه جون رولز في فكرته عن الإجماع المتداخل، فكما يرى رولز، هدف الليبرالية السياسية هو الاتفاق على تصور سياسي للعدالة، الاتفاق على مجموعة معايير لترشد حياتنا السياسية. هذا التصور السياسي يفترض تماماً أنه يعتمد على ما يسميه رولز مذاهب شاملة، ونظريات عن الغايات البعيدة للحياة الإنسانية، وعن كيف يمكن تبرير هذه الغايات. إن المواطنين كلهم لابد أن تكون لديهم القدرة على تأييد التصور السياسي، بيد أنه يجب عليهم ألا يدعمونه للأسباب ذاتها. وبدلاً من ذلك، يتصور رولز أن المواطنين الفرادى يحاولون تبرير التصور السياسي بطرقهم الخاصة الشاملة[6]، وهذه الفكرة الأخيرة، التي لا توجد في عمله السابق، نُظر إليها في الغالب على أنها إضعاف للتبرير الذي يعتقد رولز أنه يمكن تقديمه لنظريته عن العدالة.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وبينما كان رولز يأمل في تقديم تبرير عقلي كامل «لنظرية العدالة» المثلى، فإن عمله الأخير، كما يُفترض، يبدو أنه لا يهتم إلا بتحقيق إجماع عملي على شكل معين من العدالة في شكل معين للمجتمع.[7] ومن وجهة نظري، فإن هذا النوع من القراءة خاطئ تماماً[8]، إذ إن عمل رولز الأخير ليس ببساطة براغماتياً، بل إنه يهتم بتبرير عقلي بمعنى أكثر عمقاً؛ فهو، في حقيقة الأمر، يعتقد أن إجماعاً متداخلاً يقدّم نظريته عن العدالة بتبرير أكثر قوة. إن هذه المذاهب الشاملة هي نفسها ممارسات لعقل عملي، وأن هذه المذاهب عاجزة عن تحقيق اتفاق عام على غايات بعيدة للحياة الإنسانية، وكل ذلك، بالنسبة لرولز، حقائق أساسية عن طبيعة البرهان العملي بشروط حديثة (الليبرالية السياسية، ص 36-40، ص 60-54). وإذا سلّمنا بهذه الحقائق فمن الضروري عقلياً أن يكون لدينا تصور

---

(6) انظر: J. Rawls. Political Liberalism (Columbia UP.1992). lecture IV. pp.133-72

(7) انظر على سبيل المثال:

J. Habermas. 'Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls' Political Liberalism'. Journal of Philosophy.92 (1995). pp.109-31

(8) انظر مقالي:

Consensus. Stability. and Normativity in Rawls' Political Liberalism'. Journal of Philosophy. 95 (1998). pp.269-92.

سياسي مستقل عن مذاهب شاملة، ويكفي عقلياً أن يبرر الأفراد هذا التصور عن طريق مذاهبهم الخاصة الشاملة.

ما هو مهم، بالنسبة لأغراضي، عن فكرة الإجماع المتداخل هو أن إصرار رولز على أن العلاقة بين الاتفاق والتبرير تبدو مختلفة تماماً في الحالة العملية من حيث إنها تقابل الحالة النظرية، إذ إن زعماً نظرياً خاصاً بطبيعة الأهداف في العالم يتطلب تبريراً عقلياً، وإذا كانت الأسباب، التي تُقدم للزعم أسباباً جيدة، فإن اتفاق كل الأشخاص الجديرين ينبغي أن تنتج بوصفها نتيجة. لكن سواء أكان الاتفاق ينتج أم لا بالفعل، فإنه لا يمت بصلة إلى حقيقة الزعم، ولا إلى الأسباب المقدمة له. وإذا لم يعتقد البعض في حقيقة هذا الزعم فربما توجهنا مشكلة بالتالي، بيد أن المشكلة عملية وليست نظرية؛ بمعنى كيف نتعامل مع أولئك، الذين لا يقبلون ما يبدو لنا أنها أسباب جيدة. وعندما يتعلق الأمر بالمزاعم العملية، من جهة أخرى، أو على الأقل المزاعم العملية، التي يُقصد منها أن تُطبق على مجموعات، فإن الاتفاق يؤدي دوراً محورياً بالفعل. إن زعماً عملياً هو، على سبيل المثال، زعم عما هي القوانين أو المؤسسات، التي ينبغي أن تكون لدينا، ومن ثم نتوقع أن كل فرد في كيان سياسي يتكيف مع هذه القوانين والمؤسسات، وبالتالي لابد أن يهتم المنظر السياسي بما إذا كان بعض الأفراد يقبلون، أو لا يستطيعون أن يقبلوا، المزاعم التي يعيها المنظر من حيث إنها مبررة. فأفلاطون، مثلاً، في «محاورة الجمهورية» لا يصف فحسب مدينته الفاضلة، بل أيضاً كيف يمكن أن نجعل المواطنين، الذين لديهم الحد الأدنى من العقل والمنطق أن يقبلوا معايير تلك المدينة. أما بالنسبة لرولز، فإن الهدف هو اتفاق سياسي بين المواطنين، الذين يتمسكون بمذاهب شاملة متنوعة، لكن طالما أن تنوع المذاهب الشاملة هو حقيقة خاصة ببرهان عملي بشروط التعددية الحديثة، فإنه لا يمكنه إيجاد أدوات فعالة مثل أفلاطون تهدف إلى جعل المواطنين الأقل عقلانية يدخلون في إجماع سياسي. وبدلاً من ذلك، فإنه يترك مهمة التبرير النهائي للأفراد ومذاهبهم الشاملة، مسلماً بأنه في الحالة العملية، ما يهم هو اتفاق على ما هو عقلاني؛ فنحن لدينا هذا النوع من الإجماع لو أن كل شخص يوافق يعي جيداً ما يتم الاتفاق عليه باعتباره مبرراً تبريراً عقلياً.

وفي الأمور العملية لا يهم إذا برر الآخرون اتفاقهم بأسباب اعتبرها ناقصة، وفي الحالة النظرية يبدو هذا النوع من الزعم غريباً. هبْ أن بعض العلماء قاموا بإجراء مجموعة من التجارب لإثبات نظرية معينة، بينما رفض آخرون النتائج المزعومة لتلك التجارب برمتها. إن المجموعة الثانية من العلماء ترى أن النظرية نفسها مبررة في واقع الأمر، لكن بسبب مجموعة من التجارب مختلفة كل الاختلاف، تنظر إليها المجموعة الأولى من العلماء على أنها زائفة تماماً، فهل يمكن أن يقال إن ثمة إجماعاً علمياً على النظرية؟ يبدو أنه من الإنصاف القول إنه في حالة كهذه، ينجذب العلماء إلى نظرية معينة، بيد أن النظرية نفسها لم يتم إثباتها علمياً، لعدم وجود إجماع على ما هو الدليل

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وغيرها كثير) مع مجموعات على أنها تتكون من ذوات فاعلة فرادى، فإن ذلك لا يعني أنه لا يمكن فهم هذه الذوات الفاعلة من حيث إنها أنواع مختلفة من مجموعات، تتكون من أنواع مختلفة من أفراد، بالنسبة لأنواع مختلفة من أغراض عملية. إننا نعي جيداً أن ما نسميه ذرات لا تكون ذرية إلا بمعنى أنها وحدات أساسية لنوع معين من نشاط فيزيائي، يُوصف ثم يُفسر على نحو معين. ونحن نفترض أن الذرات يمكن تفسيرها أبعد من ذلك عن طريق جزيئات أساسية كثيرة، وأن هذه التفسيرات الأبعد لا تقوض التفسيرات الجزيئية، التي تُعالج فيها الذرات بأنها أساسية، لذا، ليست ثمة مشكلة إذا تحول ما نسميه عادة بالأفراد إلى أن تكون مجموعة من أنواع مختلفة من «أفراد»، من أجل تفسير أحكام عملية لذوات فاعلة. إن السؤال الأكثر صعوبة هو لماذا تُفهم أحكام الفاعل العملية على هذا النحو، من حيث إنها بمعنى ما تماثل الأحكام العملية لمجموعة ما. إذا كانت المماثلة كاشفة، فإن ما يجب التمسك به بشدة هو ما تبيّن أنه مطلوب لاستقلال ذاتي لمجموعة؛ أعني الاتفاق على حكم عملي، وليس بالضرورة على ما يبرر هذا الحكم العملي، ومن ثم يصبح السؤال عما يمكن أن يعكس، أو يعكس بالفعل، حكم الفرد العملي هذا التركيب، الذي لا يهم فيه سوى اتفاق في الحكم، وليس بالضرورة اتفاق في التبرير. وعند الزعم بأن أحكامنا العملية الفردية يمكن أن تعكس، وتعكس بالفعل، هذا البناء، فإنني لا أزعم بالتالي أن الأحكام العملية كلها من هذا النوع، فكما ذكرت سابقاً، لا أنكر أننا نصدر أحكاماً عملية معرفية عن طريقها نصل إلى التمسك بأن غاية ما أو هدفاً ما ذو قيمة بالفعل. بيد أننا نزعم، مرة أخرى، أن هذه الأحكام المعرفية لا بد أن تُدرج معاً تحت نوع مختلف من النوع العملي، نصل فيه إلى التمسك بأن الغاية أو الهدف يتناسب تماماً مع أشياء أخرى نحكم عليها بأنها ذات قيمة، ويكون لها بالتالي مكان في الحياة التي نريد أن نحياها. وعندما نصدر هذا النوع الثاني من الحكم، فإننا لا نطرح، ببساطة، مزاعم عما هو ذو قيمة، ولماذا يكون ذا قيمة. إننا بالأحرى نطرح مزاعم عن هذه الأنواع، ونرتبها في شكل محتمل أو يمكن معايشته. المهم هنا ليس ما يكون ذا قيمة بعيدة، وإنما ما إذا كانت الأشياء المختلفة، التي قد نجد أنها ذات قيمة في مآل الأمر، قد تتماسك بطريقة ثابتة. المشكلة التي نواجهها هي عما إذا كنا نستطيع أن نصل إلى اتفاق داخل ذواتنا عن كيف يمكن أن نحقق بالفعل توازناً معقولاً لأشياء مختلفة تحكم عليها جوانب مختلفة من ذواتنا بأنها ذات قيمة. إن إرادة نوع معين من الحياة بصورة عقلية تتطلب، كما أرى، اتفاقاً بين أحكام عملية متنوعة، وليس حكماً وحيداً عما هو الأفضل لفعله.

إنني أتصور أنه ربما يكون هناك البعض الذين، آملين أن يحافظوا على نموذج معرفي أو نظري خالص، يفهمون نوع الحكم الذي أصفه هنا بأنه يشبه بصورة أقل إجماعاً ويشبه بصورة أكثر نوعاً من الحكم التلخيصي. وأعني أنه قد يقال إنه عندما نريد أن نعيش نوعاً معيناً من الحياة، فإننا نتبنى القيم التي نحكم عليها بأنها جديرة بالتقدير، ونقوم بعملية

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

ترجيح وموازنة حتى نجد الخيار الأمثل من بين الخيارات المتنوعة المتاحة لنا عملياً. وقول ذلك قد يحجب الاعتقاد بأننا نشبه بوصفنا ذوات فاعلة فرادى مجموعة تتفق على حكم عملي، عن طريق الاستمرار في الإصرار على أنّ الحكم العملي هو، ببساطة، زعم وحيد عما هو أفضل وأحسن. المشكلة هنا هي أن ما يعنيه «الترجيح والموازنة» لإيجاد «الخيار الأمثل» يبدو غامضاً لا أمل في وضوحه. وأظن أن الحالات الفعلية تبيّن أن نوع الحكم التلخيصي المتصور هنا ليس له معنى عملياً: فالقول «إنني أختار الأفضل» لا يزيد كثيراً عن معنى القول «إنني اخترته». إن السؤال هو بالتالي عما إذا يمكن أن يقول نموذج الاتفاق أي شيء مفيد وغني بالمعلومات أكثر من ذلك.

7- ما نوع الحالات الفعلية التي تدور في خلدي؟ يساورني التفكير في المقام الأول في قرارين كبيرين يجب على المرء أن يتبناهما في المجتمع البرجوازي الحديث هما: عما إذا كان المرء يتزوج ومَنْ يتزوج، وما نوع المهنة التي يسعى إليها (إذا كانت الإشارة إلى «المجتمع البرجوازي الحديث» تجعل نتائجي محددة تاريخياً وثقافياً، ومن ثم لا مانع من ذلك، فإنني أشك في أن مدى تطبيق نتائجي لا يزال واسعاً تماماً. إنني أميل إلى تفضيل وجهة النظر الهيغلية الأكثر قوة وهي أن ظروف الحداثة هي ما تسمح لنا بمعرفة حقيقة أكثر عمومية، لكني لن أصر على وجهة النظر هذه هنا). لقد أجمل أريكسون بصورة ممتازة وشهيرة فرويد - أفضل منظر شهير للذات المنقسمة التي تتصارع أجزاؤها، مثل القول إن أكبر خاصيتين للإنسان هما الحاجة إلى الحب، والحاجة إلى العمل[9]، وهذان القراران الكبيران هما في الأساس عن كيف يتم إشباع هاتين الحاجتين. وفيما يلي سأركز على قرارات الزواج من شخص معين، واختيار مهنة معينة، لكن عندما أفعل ذلك فإنني لا أعني بالتأكيد أن ألمح إلى أن المرء يتجنب هذين القرارين إذا ما اختار ألا يتزوج، أو لا يكون لديه ما ينظر إليه الآخرون بوجه عام على أنه مهنة. إن البقاء وحيداً من دون زواج، والبحث عن نوع آخر من العلاقة خارج سياق الزواج التقليدي، والعمل في سلسلة من الوظائف، وحرية الحركة في أماكن مختلفة، أو القيام بنوع من النشاط الترفيهي - كل ذلك سبل مختلفة لتقرير ما هي أفضل الحلول لمشكلتي الحب والعمل. إن حياة كل شخص تتضمن مجموعة من الأحكام عن كيف يحل هاتين المشكلتين؛ فالخيارات الإيجابية للزواج وإيجاد مهنة توضح، ببساطة، طبيعة ما يبدو حكماً تلخيصياً بطريقة أكثر وضوحاً. إن الزواج، وإيجاد مهنة يبدوان وكأنك تقول «هذا الشخص وعمله هما الأفضل بالنسبة ليّ». ثمة حكم موجز هنا بالتأكيد، وليس بالضبط في شكل نحوي، إذ يجب على الشخص أن يختار دوماً، بأسلوب متذبذب، أن يتزوج (ويظل بالتالي متزوجاً)، وأن يواصل متابعة مهنة (ويستمر في المتابعة). بيد

(9) انظر: E.H. Erikson, Childhood and Society, 2nd edn (New York: Norton, 1963).

أن التلخيص ليس هو نفسه الإيجاز: إن السؤال هو عما إذا كان الحكم متذبذباً هو ذاته حكماً معرفياً، مستمداً من أحكام معرفية أخرى عن طريق نوع من عملية جمعية. إن نموذج اتفاق المجموعة، الذي وصفته، لا يستطيع فحسب، بل يجب عليه أن يوائم أحكاماً موجزة؛ لأنني قلت إن مجموعة تفعل بصورة مستقلة ذاتياً عندما تتفق على أحكام عملية. لكن في حالة المجموعة، لا يوجد تبرير لهذا الحكم العملي يجاوز الأحكام الفردية والمتنوعة لأعضائها. في هذه الحالة، الحكم الموجز هو ببساطة الوجود المستقل ذاتياً للمجموعة، هو فعلها معاً؛ فهو ليس نوعاً من التبرير الفائق، فهو إضافة إلى، أو تكملة التبرير الذي يقبله الأعضاء الفرادى. إن السؤال هو عما إذا اختيار الزواج، أو إيجاد وظيفة تبريراً، أو تبريراً فائقاً، من أي نوع له معنى. وأي شخص يظن ذلك عليه أن يحاول أن يتصور ماذا يعني القول، بأي معنى شامل، إن قرينك هو الشريك المثالي، أو إن وظيفتك هي الصورة المثلى للعمل.

الزواج هو اختيار شخص معين من بين كل الآخرين. هل اختياري يمكن ضمانه نهائياً، من دون معرفتي بالفعل ما الذي يتشابه فيه الآخرون كلهم؟ لقد أنهك هذا السؤال بعض الناس: فبالنسبة لهم قد يكون هناك دائماً شخص ما أفضل، وأكثر جاذبية في نواح معينة، وأقل عيوباً في نواح أخرى. في الحالة السعيدة، كما نأمل، يحل الحب هذه المشكلة لنا: إذ يظهر لنا شخص لا مناص منه، يشغلنا دوماً، ويشغل تفكير الآخرين وانجذابهم المحتمل. لكن الحب، حتى وإن كان دائماً، فإنه ليس مثل الزواج، فالحب ظرف، أما الزواج فهو قرار – قرار بتشكيل حياة حول المحب، السماح لشخص بأن يؤدي مجموعة كاملة من الأدوار في حياة المرء[10]، كما أنه من الضروري أن تتزوج باعتبار الزواج مؤسسة اجتماعية أدوارها جمعية ومتنوعة تنوعاً كبيراً. واعتماداً على التوقعات الخاصة للثقافة والشركاء الأفراد، فإن القرين يمكن أن يكون، أو يتوقع أن يكون الشخص الذي تتحدث معه بصورة حميمة أكثر وأكثر، هو الشخص الذي ترتبط معه بعلاقات جنسية الآن وكل وقت في المستقبل، هو الشخص الذي تعيش معه، وتبني معه بيتاً، الشخص الذي تنجب منه أطفالاً، الشخص الذي يوجد التكامل في أسرتك الممتدة، وفي أسرته الممتدة هو أيضاً، هو الشخص الذي ستكون معه عندما يكون أحد منكما أو أنتما معاً على سجيته، وعندما يكون أحد منكما، أو أنتما معاً، ضعيفاً، غير قادر، وفي الشيخوخة في نهاية الأمر. إن اختيار الزواج من شخص ما هو الحكم بأن هذا الشخص سيؤدي دوراً مهماً وكبيراً إن لم يكن كل هذه الأدوار. ومرة ثانية، هل هذا النوع من الحكم يمكن ضمانه بالفعل دائماً؟ ليس هناك قرين يمكن أن يكون هو الأفضل دوماً

---

(10) طريقة تقسيم دوري الحب والقرار تختلف عن الطريقة التي قدمها هاري فرانكفورت في Taking Ourselves Seriously and Getting It Right Stanford UP. 2006،، وهي تفسير له في نواح أخرى صنوف مهمة من التشابه مع تفسيري الخاص.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

ليناسب هذه الأدوار كلها، فهناك بعض الأدوار دائماً، التي يكون من أجلها من السهل تصور الشريك الأفضل. إن اختيار المرء أن يتزوج ويظل متزوجاً هو طرح هذا النوع من الحكم المعرفي جانباً، ويلتزم بالسماح لقرينه أن يكون الشخص الذي يؤدي الأدوار كلها التي يقتضيها الزواج. والأكثر من ذلك، فإن الحب يمكن أن يجعل هذا النوع من الالتزام أكثر سهولة ويسراً: فهو يستطيع أن يصرفنا بسعادة عن مزايا شركاء آخرين محتملين. لكن في حالة إقامة الزواج، على خلاف اختيار شريك، فإن الحب لا يستطيع أن يحل المشكلة لنا: فالزواج لا يكون زواجاً جيداً إلا إذا تمكّن القرين من أن يلعب على الأقل بالفعل أجزاء مهمة من هذه الأدوار المتوقعة. (الوضوح حول ماذا عساه أن تكون تلك التوقعات، هو أولوية من الأولويات الأسمى لأي زواج)، لذلك، فإن الحكم الموجز الذي يقول إنني أتزوج من الشخص (أ) يعادل بالفعل سلسلة من أحكام معرفية فردية تقول إن الشخص (أ) مناسب لأن يؤدي سلسلة من أدوار مختلفة في حياتي، مع التزام بالسماح للشخص (أ) بأن يؤدي من حيث إنه قريني، حتى عندما تكون مناسبة (أ) لدور معين قد تكون موضع شكل وارتياب.

وثمة قصة مشابهة يمكن ذكرها عن اختيار المهنة: إنها تحدد مدى كلياً للأحكام عن الدور، الذي يؤديه العمل في حياة المرء. كم كمية الأموال التي نحصل عليها، كيف نساهم في خير المجتمع أو (ضرره)، عما إذا كان، وكيف، يحترمنا الآخرون ويجعلوننا محل تقديرهم، نوع المهنة، وتنوع المهام، التي يجب علينا أن نؤديها بناء على أساس منظم، ونوع البيئة (الفيزيائية والاجتماعية) التي نعمل فيها، وكيف يتسق عملنا مع حياتنا العائلية - كل ذلك، وأكثر من ذلك، نتائج لا مناص منها لاختيار مهنة. إن المهمة بالنسبة لنا هي أن نجعل اختياراً يوافق على الأقل جزءاً مهماً من الأحكام المعرفية الفردية عما هو الأفضل بالنسبة لنا في هذه الأبعاد المتنوعة للحياة، ونلتزم باختيارنا حتى عندما تبدو بعض أبعاد عملنا أقل كفاية إلى حد كبير لأحكامنا.

ومن دون هذا الالتزام الأبعد، في كل من الزواج والمهنة، يصعب أحياناً تأييد الحكم الموجز الذي اخترناه جيداً، في مواجهة أحكام معرفية تفترض العكس. وإذا قيل، في حالات كهذه، هل الأحكام المعرفية التي تتجه خلاف خياراتنا تفوقها أحكام معرفية أخرى تتجه لصالحها؟ إنني لست متأكداً أن ما يعنيه ذلك واضح في حالات كهذه، حيث يكون الالتزام باختيارنا هو الذي يجب أن يدّعمنا. وإذا كان وزن الدليل يمكن أن يقال إنه يسير في اتجاه حكم واحد فإنه ليس واضحاً أن الالتزام يجب أن يؤدي أي دور؛ فنحن، ببساطة، نلتزم بما أخبرنا حكمنا أنه الأفضل. بيد أنني أظن أن ثمة حالات لا نريد فيها أن نقول «إنني سأستمر في هذا الاتجاه، على الرغم مما أدركه بوصفه حقيقة زواجي أو مهنتي، لأن من دون ذلك لن أتمكن من الزواج أو العمل مطلقاً، وكل منا يسير في ذات الاتجاه. وإذا تم تدعيم التزامنا فإن ذلك ليس، كما أظن، بسبب أن أحكامنا المعرفية الإيجابية تفوق إلى

حد ما أحكامنا السلبية (كيف لنا أن نعرف ذلك؟)، لكن لأن الأحكام المعرفية الإيجابية تتسق في حياة من النوع الذي تصورناه في اختيارنا الأصلي».(11)

وفي الوقت نفسه، لا ينبغي أن نرى أن الاختيار، أو الالتزام به، يحدث عند مستوى أعلى من الحكم المعرفي، فوق وعلى الأحكام المعرفية الفردية عن طريق قرين معين، أو مهنة معينة لا يرضينا أو لا ترضينا في بعد ما من أبعاد حياتنا الشخصية أو حياة العمل. لا توجد صنوف من الحياة متاحة لنا لكي نختار من بينها، حتى على الرغم من أن لدينا صنوفاً متعددة من الحياة متاحة لنا لفحصها. وبغض النظر عن حياة منْ تعجبنا، فإنه يجب علينا أن نشكل حياتنا لأنفسنا، من المواد المتنوعة الممكنة لتجاربنا والنتائج المتنوعة لأحكامنا المعرفية المتنوعة. إن ما قد نسميه بالحياة الجيدة، بالنسبة لنا، هو، ببساطة، تلك الأحكام المعرفية، التي تُجمع معاً في طريقة ثابتة ويمكن فهمها.

8- إن هذا التصور لحياة جيدة، كما أؤكد، هو بالضبط نموذج اتفاق مجموعة، ينتشر الآن لتفسير التزامات فرد ما. لقد قلت إن استقلال مجموعة الذاتي، وفعلها لذاتها، هو، ببساطة، اتفاق أعضائها على حكم عملي، كما يبرره هؤلاء الأعضاء بطرق يعتقدون أنها الأفضل. والآن أقول إن استقلال الفرد الذاتي، والتزامنا بشيء ما، كما نفعل في الزواج أو في العمل هو ببساطة التقاء الأحكام المعرفية المختلفة في نوع معين من الحياة. إن جوانبنا المختلفة تؤدي بنا إلى تنوع من أحكام معرفية عن أمور، تُبرر بطرق متنوعة، ومن ثم تواجهنا مهمة ربط هذه الأحكام في نوع ما من حياة متسقة. إن العالم يضع قيوداً على ما يمكن أن تكون حياة متسقة، مثلما يضع قيوداً على ما تحتاج جماعة أن تفعله. وإذا لم نستطع أن نجد وقتاً ومكاناً لكي نلعب فلن تكون هناك لعبة كرة سلة، على الرغم من اتفاقنا على أن هذه اللعبة جيدة لممارستها. إن المهمة تتمثل في إيجاد أناس ومؤسسات للانضمام إليها، وصنوف من التطابق العملي لفعل ذلك ومواصلته، فكل ذلك يمكن أن يوفق بين الأحكام المتنوعة التي نصدرها عما هو خير لفعله. والناس الذين لا يمكنهم أن يفعلوا ذلك لم ينضجوا بعد بالشكل الفعال، بغض النظر عما وصلوا إليه من العمر؛ فهم لم يتمكنوا من أن يعيشوا حياتهم.

ولأنني أكدت الارتباط بين الاستقلال الذاتي والالتزام فيبدو أنني تركت مساحة للناقد هنا لكي يبعث الاعتراض المنهجي على تفسير الأفراد والجماعات. لقد قلت إن جماعة

---

(11) قارن المناقشة في:

B. Herman. 'Pluralism and the Community of Moral Judgment'. in Moral Literacy (Harvard UP.2007). p.47. خاصة الفقرة 'There is nothing compelling in the picture that describes the choice to move to a different career track or a different model of successful parenting as a choice to gain one thing at the expense of another. This is to accept the idea that our interests have some independent standing in our lives. some autonomous claim to expression. One could equally view one's life as involving in an essential way the development and mutual adjustment of a variety of interests'.

مستقلة ذاتياً هي تلك التي تفعل سوياً، وعلى وفاق مع حكم عملي تبرره الالتزامات الفردية لأعضائها، ثم قلت إن فرداً مستقلاً ذاتياً هو الذي يلتزم بنوع أو آخر؛ ويبرر ذلك بالتالي الأحكام المعرفية الفردية التي تتلاقى في الالتزام. وقد يبدو أن التوازي سينهار على مستوى الالتزام، فجماعة ما لا يمكن أن تفعل إلا لأن أعضاءها الفرادى يلتزمون بحكم عملي مشترك. غير أنه في تفسيري للاستقلال الذاتي الفردي وصفت الالتزام بأنه الوصول إلى المستوى الأعلى «للمجموعة»، الذات الناضجة التي تتعاون سوياً في الأحكام المعرفية الفردية، لذلك، عندما تحدثت عن مجموعات تتكون من أفراد هم أنفسهم يمكن أن يُنظر إليهم على أنهم مجموعات من مستوى أقل «أفراد»، فإنه يبدو أنني أعتقد في حقيقة الأمر بأن هناك بالفعل نوعاً واحداً من الأفراد، من النوع الشائع أو المألوف، الذي يستطيع أن يقوم بالتزامات.

وبمعنى ما، فإن الاعتراض صحيح تماماً، فالأفراد فقط، بالمعنى الشائع أو المألوف، هم الذين في إمكانهم القيام بالتزامات، لذا فإن مجموعة مستقلة ذاتياً لابد أن تتكون من أفراد بالمعنى المألوف أو الشائع؛ لأنهم فقط هم الذين يستطيعون الاتفاق على حكم عملي يحدد استقلال المجموعة الذاتي. ولأن التزام فرد بالزواج أو بمهنة يتطلب حكماً بأن الشريك أو خط العمل يعد طيباً، فإنه يمكن أن يقال إن الفرد فقط هو الذي لديه التزام كهذا. لكن تفسير الاستقلال الذاتي الذي قدمته هنا ليس المقصود منه بيان كيف أن التزامنا يمكن أن يفسر قيمة الاستقلال الذاتي الأصلية. إن التفسير هو بالتالي عما يجعل التزاماتنا ذات قيمة، عما يبررها. لقد قلت، متبعاً نموذج رولز الخاص بالإجماع المتداخل، إن التزامات مجموعة يبررها اتفاق أفضل الأحكام العملية لأعضاء المجموعة الأفراد، والتزامات الفرد تُبرر بدورها لأنها تربط تعدداً من الأحكام العملية بطريقة متسقة. وعلى الرغم من أن وحدة الحكم الذرية هي دوماً الفرد بالمعنى الشائع أو المألوف، من حيث إنه صانع أحكام عملية، إلا أن الوحدة الذرية لنظرية عن التبرير العملي هي الحكم العملي الفردي. ولأن الفرد بالمعنى الشائع أو المألوف هو صانع تعددية الأحكام العملية، فإنه ليس في استطاعة كل فرد أن يعيش حياة جيدة إلا بجعل هذا التعدد ينضم في نوع من الوحدة، ذات ناضجة ومن ثم مستقلة ذاتياً.

9- ما قدمته هنا هو وجهة نظر ليبرالية شاملة عن تبرير عملي. في مناقشات تتبع رولز، الذي أوصى بنظريته الليبرالية عن العدالة على أساس أنها سياسة خالصة، يوجد ميل لفهم ليبرالية شاملة من حيث إنها في جوهرها مفرطة وخطيرة، من حيث إنها تنتهك حدود ما هو سياسي. بيد أن ذلك سوء فهم لكيف يفهم رولز الليبرالية الشاملة، وبشكل عام الدور الذي يفهم به رولز الدور الذي تؤديه المذاهب الشاملة في تبرير الليبرالية الشاملة. إن المواطنين المتأملين كلهم، كما يرى رولز، يتمسكون بوجهات نظر شاملة، ويجب أن تستخدم وجهات النظر تلك لتبرر التزامهم الفردي الخاص بالليبرالية السياسية، لذا

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

لا يوجد خطأ في الليبرالية الشاملة، من حيث إنها وجهة نظر ممكنة شاملة، إذا لم يتطلب تأييد آخرين لتبريرات سياسية تتوقف على مزاعم ليبرالية شاملة.(12) ولا يوجد شيء في وجهة النظر التي أقدمها هنا يتضمن أمراً من هذا القبيل.

لقد قلت إن الاستقلال الذاتي ذو قيمة جوهرية لنا بوصفنا ذوات فاعلة، لأن استقلال مجموعة الذاتي هو الذي تتفق عليه مجموعة عملية يبرره أعضاء مجموعة فرادى، ولأننا نشبه من حيث إننا ذوات فاعلة مجموعة مستقلة ذاتياً في الحاجة إلى إيجاد التزامات مشكلة للحياة تبررها بالتالي أحكامنا المعرفية الفردية. ولا شيء في وجهة النظر هذه يتضمن أمراً أكثر عمومية خاصاً بما ينبغي أن تكون هذه الالتزامات التي تشكل الحياة؛ إن أحكام الفاعل المعرفية الخاصة تبرر هذه الالتزامات، لذا، ليس هناك سبب أو مبرر لماذا يفضل مواطن ما يتمسك بوجهة النظر الليبرالية الشاملة هذه أي ترتيبات أساسية تقضي أنه ينبغي للمواطنين أن يعيشوا نوعاً معيناً من الحياة. ولأن الترتيبات السياسية يجب أن يبررها المواطنون كلهم، فإنه ليس مهماً ما أنواع الحياة التي يفهمونها من حيث إنها مبررة، ولابد أن تكون المطالب السياسية مستقلة عن نوع التبريرات العملية المتمركزة حول الفاعل التي أكدتها هنا. ليس هناك شيء خطأ سياسياً إذا قام مواطنون آخرون بتقديم أنواع أخرى من التبريرات العملية لحياتهم، ربما ارتكزت على نوع محدد من الأحكام المعرفية التلخيصية التي رفضتها باعتبارها غير معقولة. ليس هناك استقلال ذاتي ليبرالي إذا تمكّن المواطنون كلهم من الاتفاق على أن المطالب السياسية الليبرالية مبررة، حتى إذا بررروا التزاماتهم السياسية الليبرالية عن طريق وجهات نظر شاملة تنكر قيمة الاستقلال الذاتي الفردي.

إن ما هو ليبرالي في تفسيري للاستقلال الذاتي هو أنه لا يسعى إلى بيان أن ثمة أي نوع أفضل للحياة. بيد أن التفسير لا يفترض أن ما هو ذو قيمة في الاستقلال الذاتي هو اختيار، أو حرية بأي معنى مجرد. إن هدف الاستقلال الذاتي، كما وصفته، سواء أكان سياسياً أم فردياً هو تحقيق وحدة من تعدد أحكام فردية، من دون الهيمنة على تلك الأحكام أو تقويضها. مع ما قيل، أستطيع العودة إلى نقد الليبرالية التي بدأت بها. إن الإصرار الليبرالي على التعددية، المطالبة بإيجاد مبادئ يمكن أن يقبلها أفراد متنوعون كلهم، ليس رياء على الإطلاق؛ ليس هناك قيمة أخرى، مثل الحرية أو الاختيار بمعنى مجرد، يكمن وراء الأمل في قانون كلي. ودوماً يُتهم الليبراليون بالتحرك للخلف وللأمام بين تعددية متشككة والتكريس الهائل للحرية الفردية، ولكن لا وجود في نظرية

---

(12) - انظر:

T.W. Pogge. 'Is Kant's Rechtslehre a "Comprehensive Liberalism"؟'. in M. Timmons (ed.). Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays (Oxford UP. 2002). pp. 133-58 لحجة في هذا الصدد حول حالة محددة للرؤى الكانطية السياسية والشاملة.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

ليبرالية للبس ولا تذبذب، بل يوجد فقط قيمة ليبرالية أو سياسية واحدة، هي إيجاد وحدة من التعددية. ويتوقف نوع الوحدة المطلوبة على نوع التعددية التي تكون لدينا. وفي الحالة السياسية، ما يكون لدينا هو تعددية مذاهب شاملة، كل منها يقدم مطالب عقلية، وإحداها يمكن أن توجد إجماعاً عقلياً. ووفق هذه الشروط، فإن ما هو مطلوب هو تصور سياسي مستقل لمذاهب شاملة، بما في ذلك وجهات نظر ليبرالية شاملة مثل وجهة نظري الخاصة، التي تؤكد تعددية المطالب التي لابد أن تتوافق معها بعض التزاماتنا المهمة مثل الزواج والعمل. لكن إذا كان هذا التفسير الإضافي صحيحاً، فإن ما هو مطلوب بالتالي هو صور للحياة يمكن أن تلائم بين تنوع أحكامنا المعرفية. وليس هناك في كلتا الحالتين أي ضمان للنجاح؛ لأن التصورات الليبرالية السياسية وصور الحياة الليبرالية الجيدة لا تبررها حجج مستقلة لقيمتها الشاملة، بل يبررها نجاحها في تحقيق إجماع متداخل لأحكام فردية. وفي كل حالة، يكون الاسم الذي نطلقه على هذا النجاح هو ذاته. إنه الاستقلال الذاتي؛ قدرة التعددية على الفعل المشترك.



مكانة المصلحة الخاصة
ودور القوة في الديموقراطية التداولية *

بقلم: جين مانسبردغ، وجيمس بوهمان، وسيمون تشامبرز، وديفيد استلند، وأندريس فوليسدال، وآرشون فنغ، وكرستينا لافونت، وبرنارد مانين، وجوزيه لويس مارتي **
المترجم: د. نجيب المحجوب الحصادي ***

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

1- المثال الديموقراطي التداولي معادة صياغته

كانت الديموقراطية التداولية تعرّف تقليديا بشكل يتعارض مع المصلحة الخاصة، ومع التساوم والتفاوض، واستخدام القوة. ويختلف تقويمنا عن التقويم التقليدي بطريقتين: أولاً، نزعم أنه يلزم أن تكون المصلحة الخاصة، حين تقيد بشكل مناسب، جزءاً من التداول الذي ينتهي بقرار ديموقراطي. الواقع إن بعض أشكال التفاوض، التي تتضمن مصالح خاصة تستوفي كل معاييرنا في التداول المثالي، خصوصاً المعيار الذي يقر أن المناهج التداولية تتجنب في صورتها المثالية استخدام القوة القسرية. وفق هذا نضمّن مثل هذه المصالح الخاصة المقيدة، وهذه الأشكال من التفاوض في إعادة صياغتنا للمثال التداولي، أي المعيار الضابط، الذي يجب أن تطمح إليه المشاورات الواقعية.

---

* The Place of Self-Interest and the Role fo Power in Deliberative Democracy. The Journal of Political Philosophy: Vol.18, No.1, 2010, 64-100. © 2009 The Author. Journal compilation © 2009 Black Well Publishing Ltd. Translated and Reprinted With Permissions by NCCAL - Kuwait 2013 .

** Jane Mansbridge With James Bohman, Simone Chambers , David, Estlund, Andreas Føllesdal, Archon Fung, Cristina Lafont, Bernard Manin and JosÉ Luis MartÍ.

*** د. نجيب المحجوب الحصادي : مترجم ، حاصل على الدكتوراه في فلسفة العلوم من جامعة ويسكانس - أمريكا ، رئيس المركز الوطني للترجمة - ليبيا .

ثانياً، نجادل بعلاقة تداول تكاملية بدلاً من أن تكون خصومية تقوم مع آليات ديموقراطية عديدة ليست هي نفسها تداولية. وتتضمن الآليات غير ـ التداولية، مثل التجميع عبر التصويت، والتساوم المنصف، والتفاوض بين الخصوم المتعاونين، استخداماً قسرياً للقوة ضمن آلياتها في اتخاذ القرار. غير أنه بالمقدور، بل من الواجب، أن تكون (هذه الآليات) مبررة تداولياً. مجتمعنا السياسي المثالي إذن متنوع ومتعدد، يناضل أعضاؤه من أجل الصالح العام، ولأنهم يدركون أن التنوع ينتج نزاعات لا سبيل لحسمها في الآراء والمصالح، فإنهم يجيزون آليات ديموقراطية غير ـ تداولية بعينها.

2- أشكال التداول

على الرغم من أن التداول قد يعرّف على أنه "اتصال يفضي إلى التأمل في تفضيلات وقيم ومصالح بأسلوب غير ـ قسري"[1]، تتضمن الديموقراطية التداولية قراراً ملزماً للمشاركين أو لمن يحق لهم التحدث باسمهم.[2] وهناك اتفاق لا بأس به بين المنظّرين حول العديد من المُثل الضابطة الخاصة بالديموقراطية التداولية.[3] مثالياً يتعين أن يكون

---

(1) مقتبس من Dryzek 2000، ص. 76. وفضلاً عن مصادر أخرى، هناك المزيد من التعريفات في:
Gutmann and Thompson 2004; Chambers 2003; Goodin 2008; Fishkin 2005; Stokes 1998; Przeworski 1998; Knight and Johnson 1994; and Manin 2005.

(2) بخصوص متطلب مفهوم الديموقراطية التداولية المتعلق باستهدافها قراراً ملزماً، انظر (Thompson (1996 و(Thompson (2008 وآخرين. قد ينتهي التداول الذي يستهدف قرارا ملزما بقرار يقضي بعدم اتخاذ قرار، وفي هذه الحالة يكون الوضع القائم هو الملزم. ولا تناقش هذه الدراسة ما يعتبره البعض تداولاً بمعنى أوسع، قد يتم خارج منابر القرار الملزم في أحد حقول "النظام التداولي" الأخرى (Mansbridge 1999) في المجتمع المدني، حيث يُنتج في الوضع المثالي توضيحا وتنويرا متبادلين يفترض أن يؤثرا لاحقا في التخصيص السلطوي للقيم إما بشكل رسمي عبر كيانات سياسية مفوضة أو بشكل غير رسمي عبر قرار اجتماعي. انظر (Fraser 1992) بخصوص المجالات العامة "الضعيفة" (تكوين-الآراء) و"القوية" (الملزمة)، وانظر 1996 [1992](Habermas) بخصوص "مساري" التداول المتعلقين "بتكوين-الآراء" في المجال الاجتماعي الأوسع و"خلق-الإرادات" في الكيان الرسمي، الذي ينتج قرارا ملزما. وهناك صياغة بديلة في (Bohman 1966؛ 1998؛ 1999). كذلك فإن هذه الدراسة لا تناقش الدور، الذي يمكن أن يقوم به التداول، الافتراضي أو الواقعي، في تأصيل أو تعريف مفاهيم فلسفية من قبيل "العدالة" (كما عند Lafont 2004). إن موضوعنا هو المثال، الذي يجب أن تطمح إليه الكيانات السياسية الساعية إلى جعل القرار الديموقراطي ملزماً. وفيما يلي سيشير استخدامنا لكلمة "تداول"، ما لم يُنوه إلى خلاف ذلك، إلى التداول الذي يستهدف مثل هذا القرار الملزم.

(3) نعرّف المثال "الضابط"، غير القابل للتحقق بوضعه الكامل، على أنه المثال الذي يجب، ما بقيت سائر الأشياء على حالها، أن يُحكم على الممارسة بأنها تقاربه بدرجة لصيقة أو أخرى. بخصوص "المبدأ الضابط" بوصفه معيارا "نستطيع أن نقارن وفقه بين أنفسنا، وأن نحكم عليها ونستطيع من ثم تحسين أدائها، على الرغم من أننا لا نستطيع أبداً بلوغ المعيار"، انظر: (Kant)[1781] 1998, p. 552, A569/B597; also A570/B598 وبخصوص "عقلانية السعي وراء أهداف لا سبيل لتحقيقها"، انظر (Rescher (1987، ص. 114). انظر أيضا: Nozick 1989، الفصل (24؛ Marti 2006a) ص. 31-24؛ وهناك تحذير من سوء الفهم في 1993 [1990] Habermas، ص. 164. نفترض تعددية في المُثل الضابطة، التي قد تتعارض في بعض الأحيان. وقد لا يقبل مثال التحقق بوضعه الكامل لأسباب [مبررات] عملية (كما في مثال غياب القوة القسرية أو القوة المتساوية كلية) أو لأنه يتعارض في حالات بعينها مع مُثل أخرى (أحيانا يتعارض مثال المساواة مثلا مع مثال الحرية). وفي حالة المبررات المتعلقة بـ "ثاني أفضل بديل"، قد يكون من المناسب في بعض الحالات التصرف خلافا للمثال (انظر أدناه، الهامش 51 والنص المصاحب).

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

التداول متاحاً لكل من سيتأثر بالقرار[4]؛ وأن تكون لدى المشاركين فرصة متساوية في التأثير في عملية التداول، وأن تتاح لهم موارد متساوية، ويحظوا بحماية حقوق أساسية. وعملية "تأمين-الأسباب" (أو "تأمين-المبررات") ضرورية ومركزية[5]، وفيها ينبغي أن يعامل المشاركون بعضهم بعضاً باحترام متبادل وبدرجة متساوية من الاهتمام. يجب عليهم أيضاً أن يستمعوا إلى بعضهم بعضاً، وأن يعرضوا على بعضهم بعضاً مبررات يعتقدون أنه في وسع الآخرين فهمها وقبولها، كما يجب عليهم أن يحاولوا العثور على شروط منصفة للتعاون بين الأشخاص الأحرار والمتساوين، وأن يتحدثوا بكل صدقٍ وأمانة. والمعيار الأوضح في التمييز بين الآليات التداولية والآليات غير - التداولية ضمن القرار الديموقراطي هو وجوب أن تخلوا الآليات التداولية في صورتها المثالية من أي استخدام للقوة القسرية. تحديداً، ينبغي للمشاركين ألا يحاولوا تغيير سلوك الآخرين عبر التهديد بإيقاع العقوبة أو استخدام القوة.

وضمن هذه المعايير، يمكن للتداول الديموقراطي أن يتخذ عدة صور: (أ) التداول الكلاسيكي، (ب) صيغ من المثال الكلاسيكي توسعت في فترة أحدث، و(ج) المثال المصاغ بشكل جديد الذي نقترحه هنا. ويشمل هذا المثال الجديد أربع صور من الاتفاق التواصلي: التقارب، والاتفاق المبدئي، والتفاوض التكاملي، والتفاوض التوزيعي التعاوني بشكل كامل، وهي صور مستمدة من عمليات غير - قسرية، وإن كانت صوراً مقيدة بشكل مناسب من المصلحة الخاصة.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

أ. التداول الكلاسيكي

وفق تقديرنا لا يكفي المثال الكلاسيكي للتداول لمجتمع سياسي مؤسس بشكل مثالي على الآراء والمصالح. في المثال الكلاسيكي، يدخل الأفراد في عملية التداول بآراء متعارضة حول ما هو في صالح المجتمع السياسي، غير أنهم يخلصون عقب عرض المبررات الداعمة لبدائل مختلفة والاستماع إليها، إلى رأي يعتبرونه بسبب هذه المبررات هو الأفضل. مثالياً، التداول مؤسس على العقل (الأسباب)، وهو يروم التوافق والصالح العام. وفي معظم الصياغات يُستبعد صراحة التفاوض والحلول التساومية. باختصار، لا يعتد التداول الكلاسيكي بالمصالح الخاصة.

---

(4) في الوقت الراهن، تعد مسألة الدور في القرار الديموقراطي في سياسة الذي يجب أن تقوم به الأطراف المتأثرة خارج المجتمع السياسي متخذ القرار مسألة خلافية إلى حد كبير. وفق أحد التصورات، لدى المتأثرين من غير - المواطنين الحق في دور ما في المشاورات، لكن دون الحصول على مجمل الحقوق التداولية كاملة (مثال حق التساوي في مصادر الخلفية) أو الحق في قوة متساوية في القرارات التي لا تحظى بتوافق. الأطراف المتأثرة التي لم تولد بعد تثير المزيد من الأسئلة. وفي هذا الخصوص انظر على سبيل المثال: Gould 2004؛ Dryzek 2006؛ and Goodin 2007. أما تحليلنا هذا فيقتصر على أعضاء المجتمع السياسي الراشدين الأحياء.

(5) Thompson 2008، p. 498.
وفق ما نشير أدناه في الجزء "ب"، قد يشمل مفهوم "المبرر" في "تأمين - المبررات" "اعتبارات" غير - معرفية قد يقبلها الآخرون.

ووفق التعارض الكلاسيكي بين التداول والتجميع، فإن رفض المصالح الخاصة جزء محوري في الرفض الأوسع للتجميع، والتفاوض، وتعددية الجماعات المصلحية.[6] ويلخص ماريون ينغ التقابل الكلاسيكي بين نموذج الديموقراطية التداولي ونموذجها "المؤسس على المصالح" على النحو التالي: "تدور العمليات الديموقراطية حول نقاش الصالح العام وليس التنافس بغية تعزيز الصالح الخالص لكل طرف. وبدلاً من الركون إلى رؤية تعظّم النفع الخاص، عبر التداول العام، يغير المواطنون تفضيلاتهم وفق غايات تهتم بالعام، ويتفاكرون معاً حول طبيعة هذه الغايات وحول أفضل سبل تحقيقها".[7]

وحسب أعمال هبرماس المبكرة (وأعمال باحثين أقدم عهدا في هذا الموروث) ينبغي ألا يعوّل التداول العام والتشريعي في صورته المثالية إلا على "معايير (العقل) و"سلطة الحجة الأفضل".[8] ولا تنفصل هذه الرؤية عن مفهوم في "القانون يرى فيه تعبيراً عن العقل لا الإرادة[9]، حيث تجسد القوانين في الوضع المثالي "الإجماع المعقول الذي يخلص إليه أشخاص يتناقشون علناً"، وليست "حلاً وسطاً بين مصالح شخصية متنافسة"[10]، وهذا تعريف لا يستبعد من التداول المصالح الخاصة فحسب، بل يستعد كل أشكال التفاوض.

---

(6) انظر (Habermas 1989، ص. 45) بخصوص ضرورة تغلب المرء على رؤيته "المتمحورة حول ذاته". وبخصوص التعارض بين التداول والتجميع، انظر Habermas [1962] 1989 (العقل في مقابل الإرادة)، Elster 1986 (المنتدى في مقابل السوق)؛ وMichelman 1988 (الفعل الاستراتيجي في مقابل التداول)؛ Sustein 1988 (رفض مفهوم العملية الانتخابية بوصفها "صراعا" من أجل المصالح الخاصة)؛ Cohen 1989 (رفض النموذج التجميعي)؛ Estlund 1993 (النماذج التداولية في مقابل النماذج الاستراتيجية)؛ Cohen 1996 (السياسة التداولية في مقابل سياسة التساوم)؛ (Marti 2006a)، ص. 52-41، (2006b)، ص. 28 (التداول في مقابل التساوم والتصويت)؛ وMansbridge 1980 (الديموقراطية التوحيدية والديموقراطية التخاصمية، نسبة إلى سياقات مختلفة). انظر أيضا:

Manin 1987; Miller 1992, pp. 182–3;Gutmann and Thompson 1996, pp. 1–4, and 2004, pp. 13-21; Knight and Johnson 1994; Bohman 1998; Johnson 1998.

ويلحظ (Fishkin 2005) أن بعض صيغ التعارض تخلط التقابلات بين أساليب تشكيل التفضيلات (التداول في مقابل التفضيل الصرف) وأساليب اتخاذ القرارات (التوافق في مقابل حكم الأغلبية).

(7) Young 1996, pp. 120–1.

يستشهد بمنظّرين أسبق عهدا.

(8) Habermas [1962] 1989, pp. 28, 36, 37.

(9) Habermas ([1962] 1989, p. 81),

مستشهدا بـ Schmitt ([1928] 1957)، ص. 148: "ليس القانون إرادة شخص واحد أو أشخاص كثيرين، بل شيء عقلاني - كلي؛ ليس القانون مشيئات بل عقول".

(10) Habermas [1962] 1989, p. 132;

انظر أيضا ص. 195. ويقابل شمت أيضا بين "النقاش" ("تبادل الآراء" حول "حقيقة أو عدالة شيء ما" على نحو يتميز "بالتحرر من المصالح الأنانية") مع "التداول"، حيث يجادل شمت عن وجوب أن تنشأ القوانين "من صدام الآراء" وليس من صراع المصالح" ([1926] 1988، ص. 6، 4-6، الأقواس في النص الأصلي). بخصوص النقد انظر أيضا:

(Arendt ([1963] 1965, pp. 272–3) and Mansbridge 1996).

ويشير (Marti 2006b، ص. 28، هامش 2) إلى أن الكثير من المنظّرين يميزون صراحة بين التداول والتفاوض، ومن بينهم: Sunstein 1988; Cohen 1989, pp. 17–18; Gutmann and Thompson 1996, pp. 1–4; 2004; Bohman 1998, p. 400; Knight and Johnson 1997; Barber 1984, pp. 136–7; and Pettit 2003, pp. 139–40; but cf. Bohman 1996, p. 282.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

ب. توسيعات المثال الكلاسيكي

نأى المنظّرون التداوليون المعاصرون بأنفسهم عن لغة "العقل"، بتوكيداتها التنويرية على كينونة توحيدية قابلة للمعرفة، شطر التركيز على التبرير المتبادل، حيث يطرح المتداولون "اعتبارات" يمكن للآخرين "قبولها"؛ اعتبارات "ملزمة" ومقنعة" للآخرين و"يمكن تبريرها[11] لأناس يختلفون بشكل معقول معهم".[12] وقد أصبح معيار "القابلية المتبادلة للتبرير" مركزياً في مفهوم التداول.

وثمة ملامح أخرى لفهم موسع في التداول لكنها أكثر خلافية. مثال ذلك، يفتح التعبير "القابلية المتبادلة للتبرير" الباب على سرد القصص وإثارة أساليب غير - معرفية لمعاني ورموز قد تركن إلى خبرات واقعية أو متخيلة. في وسع القصص أن تبني ثقة، وأن تخلق تعاطفاً، وتثير إحساساً بالظلم، وكل ذلك إنما يسهم بشكل مباشر أو غير مباشر في التبرير. غير أن هناك من المنظّرين التداوليين من ينكر سرد القصص وما في حكمه كونه لا يتسق مع المُثل التداولية، وهم يستبعدون بوجه خاص من التداول كل أشكال الإقناع "اللاعقلاني". على ذلك، فإن موقف الاحترام المتبادل المشترط للتداول الجيد يتطلب دائماً تقريباً إبداء تعاطف مع المشاركين الآخرين يتعهد ما يتشاركون ويختلفون فيه معهم. وعادة ما تقحم أفعال التعاطف، التي تتطلب محاولة أن يضع المرء نفسه في مكان الآخر، الملكات غير - معرفية وتستدعي أشكال اتصال غير - معرفية. غير أنه ليس هناك اتفاق حول دور هذه الملكات في التداول.[13]

ويقبل هدف الصالح العام نفسه العديد من المعاني، فيما يضمّن المثال الكلاسيكي مفهوماً توحيدياً بشكل نسبي، يمكن اكتشافه عبر العقل. وتشير النظريات الموسعة إلى أن تأمين المبررات الوجيهة لا يقود دائماً، حتى في الوضع المثالي، إلى نتيجة مفردة. وهكذا، فإن النظريات الموسعة تتأمل في مفاهيم متعددة في الصالح العام، تتراوح بين

---

(11) Cohen 1989, pp. 101–4; 1996, pp. 100, 2.

(12) انظر:

Scanlon 1982; Gutmann and Thompson 1996 and 2004; Bohman 1998; Lafont 2006

(13) يفضل (Sanders 1977) و(Young 1996) سرد القصص لأن المشاركين الأقل حظوة أنزع إلى استخدام هذا الأسلوب وبطريقة ناجحة (ويخالفهما في ذلك Benhabib 1996، ص. 83). بخصوص تصور موسّع لتأمين المبررات انظر:

Bohman (1996, esp. pp. 7 and 45), Dryzek (2000, pp. 64–70), Chambers (2003, p. 322) and Thompson (2008, p. 503).

وبخصوص الاتصال العاطفي في التداول انظر:

Krause (2008), Hall (2007) and Nino (1996, pp. 124 ff.).

ويطرح (Galinsky, Ku, Wang 2005) شاهدا إمبيريقيا على أن "المنظور [المعرفي] قد يكون أكثر فعالية من التعاطف العاطفي في تحقيق مكاسب مشتركة في التفاوض. غير أن حجة دراستنا هذه لا تستدعي اتخاذ موقف من هذه المسألة.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

الاتفاق على بنية النزاع وتصورات تجميعية للصالح العام. غير أن تعريف ومعنى الصالح العام يظلان خلافيين.[14]

وأخيراً، حين تتعارض المصالح أو القيم على نحو يحول دون التوفيق بينها[15]، لا ينتهي التداول في الوضع المثالي بتوافق، بل بتوضيح النزاع وتشكيل الاختلاف، بما يهيئ لقرار يتوسل أساليب غير - تداولية، مثل التجميع أو التفاوض بين الخصوم المتعاونين. ونفترض أنه يلزم منذ البداية ألا يكون هدف التداول الحصول بالضرورة على توافق كبير. الواقع إنه حين يكون قد سبق للفاعلين النافذين التأثير بشكل غير متساو في تحديد الموقف ومعاييره المناسبة، ينبغي أن يجعل التداول الفاعلين الأقل تنفذاً أكثر إدراكاً لمصالحهم، وأن يجعل إدراكهم للنزاع، حين تتعارض المصالح، أكثر عمقاً.[16] إن التداول الذي سبق له توضيح وتشكيل النزاع بشكل جيد سينتهي على نحو مناسب بحكم الأغلبية أو أساليب ديموقراطية غير - تداولية أخرى، كالتفاوض بين الخصوم المتعاونين.

---

(14) ثمة تحليل لمعاني مختلفة للصالح العام في (Held 1970) و(Mansbridge 1998)؛ وبخصوص مصالح المرء بوصفه عضوا ينتمي إلى عامة الناس انظر(Barry 1955)؛ وبخصوص الاعتبارات الجاهر بها بشكل تعاوني والمصالح المشتركة المعلن عنها انظر (Pettit 2000، 2001b، خصوصا ص. 8-156). وبخصوص جدوى الاتفاق على بنية النزاع، انظر Miller 2003)، List (1992) و(2006) Pettit، ص. 99) (وبخصوص النقد انظر McGann 2006، ص. 130 وما يليها)؛ وبخصوص الحجة الإمبيريقية على أنه في وسع التداول أن يشكل التفضيلات بطريقة تحدد البديل المفرد الأفضل الذي يناسب تصويت الأغلبية، انظر List وآخرين (2006). وبخصوص الفهم التجميعي، انظر Steiner وآخرين (2004). ويختلف الفهم التجميعي للصالح العام (الصالح العام في شكل تجميعي)، كما في النفعية، عن التجميع عبر إجراء قراري شبيه بحكم الأغلبية، الذي ننكر تصوره على أنه "صالح عام" (نشكر جيمس فشكن الذي نوّه إلى إمكان وقوع خلط هنا).

(15) نستخدم هنا كلمة "صالح" بمعنى التفضيل "المرشد"، أي ما كان للمرء افتراضا أن يخلص إليه أنه خيره أو السياسة التي يفضل، بما يشمله ذلك من التزامات تقيم اعتباراً للآخر وللمثل. وأي تخمين حول ما عساه أن تكون عليه النتيجة، التي ينتهي إليها المرء، قابلة بالضرورة للمزيد من التفكر، والاختبار عبر الممارسة، والصراع السياسي. وتتضمن كلمة "صالح" أوضاعا موضوعية ساكنة أو أبدية يمكن اكتشافها عبر فعل ثوري أو باستخدام العقل، ويُكشف عنها عبر إزالة مصادر القمع أو الكبت. وبودنا استبعاد هذه المضامين، بينما نحتفظ بتمييز ما بين التفضيلات، أو الآراء، أو التصورات قبل - التأملية السطحية، وتصورات المرء لنفسه والالتزامات التي تم اعتبارها، عاطفيا وعقلانيا، وتم اختبارها بدقة من خلال الممارسة. وباستخدام هذه التعريف، يتطلب تغيير "مصالح" المرء أن يغير نفسه، بما في ذلك هويته، أو الطريقة التي يدرك بها مصالحه (انظر الهامش 40 أدناه). في هذه الجملة نستخدم عبارة "المصالح أو القيم" ليس بقصد تضمين أن المصالح لا تشمل القيم، بل من أجل أن نوضح للقارئ غير المتخصص، الذي قد لا يستخدم كلمة "مصالح" بشكل شامل، أننا نقصد كلا من المصالح المادية والمصالح الأقل قابلية لأن تحس، بما في ذلك المصالح التي تقيم اعتبارا للآخر وللمثل. غير أننا حين نتحدث تحديدا عن "المصلحة الخاصة" فإن نستبعد المصالح التي تقيم اعتبارا للآخر وللمثل، باستثناء الحالات المهمة التي تحدث حين يدافع ممثل ضد مصالح آخرين "من أجل الصالح "الخاص" بالدائرة الانتخابية [التي يمثلها] أو يدافع فرد عن المصلحة "الخاصة" بأسرته أو أية جماعة فرعية يتماهى معها بشكل معمق. (نشكر آمي جوتمان على تعليقاتها التي أفضت إلى هذا التوضيح).

(16) من بين الكتّاب الآخرين الذين انتقدوا المثال الكلاسيكي لمبالغته في تأكيد التوافق:
Knight and Johnson 1997; Przeworski 1998; Shapiro 1999, p. 31; Bell 1999; Besson 2005, pp. 228–33; and Thompson 2008.

ويرى (Barcharch 1974) أنه حين يكون قد سبق للنزاع الأساسي أن تعرض لعمية إبهام (عادة عبر هيمنة الأكثر قوة)، تؤدي المشاركة في السياسة إلى تكثيف حدة النزاع.

في كل النظريات التداولية، يعد الخلاف والنزاع والجدال ومواجهة الأسباب الداعمة والمناوئة أمورا حاسمة في عملية التداول[17]، فيما يعزو أشياع الديموقراطية التداولية باستمرار قيمة كبيرة للتنافس. وكان النزاع في الرأي حشوة السياسة في النظرية الكلاسيكية، التي يقول بها مفكرون من أمثال جرقن هبرماس. عند مثل هؤلاء المنظّرين ليس النزاع بذاته، بل تنازع المصالح الخاصة هو علة "تلوث" السياسي. في المقابل، وفي توسيع آخر للمثال التداولي، نذهب إلى أن أي مثال للسياسي والديموقراطية الشرعية والديموقراطية التداولية ملزم بأن يشمل المصالح الخاصة والنزاع بين المصالح، بحيث يتسنى لنا أن ندرك ونحتفي في المثال نفسه بتنوع الكائنات البشرية الحرة والمتساوية.

ج. التفاوض التداولي

إبان دمج كل من المصالح الخاصة وصراع المصالح (بما فيها المصالح المادية) في المثال التداولي، نوظف التمييز الكلاسيكي بين التفاعلات القسرية وغير ـ القسرية بغية رسم خط تحليلي فاصل ليس بين التداول والتفاوض، كما في النظرية الكلاسيكية، بل بين صنفين من التفاوض: صور التفاوض غير ـ القسرية، التي نعتبرها تداولية، والصور التي تستخدم القوة بشكل جوهري بطريقة أو أخرى في عملية القرار نفسها ولا تعد من ثم تداولية. والتفاوض غير ـ القسري، المؤسس على التبرير المتبادل، يناسب تماماً إعادة صياغتنا للمثال الديموقراطي التداولي. ونحن نميز مثل هذه المفاوضات التداولية عن كل من صور التفاوض الديموقراطية، التي تسمح ببعض أشكال التهديد، وعن آليات التجميع الديموقراطية، مثل حكم الأغلبية، التي تتأسس شرعيتها جزئياً على أقل تقدير على القوة المتساوية الكامنة في الوضع المثالي في كل صوت. غير أننا سنجادل لاحقا بأن الأشكال والآليات غير ـ التداولية، التي تستخدم بشكل جوهري القوة القسرية إجراءات شرعية وضرورية للديموقراطية وفق تصورها الأوسع إلى حد أنها تنتج هي وإجراءاتها عن التدقيق التداولي التبريري بشكل متبادل وتقدر على تحمله.

وهناك أربع صور من الاتفاق الاتصالي نعتبرها غير ـ قسرية، وتشكل من ثم جزءاً من الديموقراطية "التداولية": عمليات التقارب، الاتفاقات المبدئية، التفاوض التكاملي، والتفاوض التوزيعي التعاوني بشكل كامل، وجميعها تدمج المصالح الخاصة دون أن تنحرف عن معايير التداول الجيد. وينتهي كل من هذه العمليات بنوع من التوافق، أي باتفاق

---

(17) ثمة مقاربات معاصرة للتداول في:
Thompson 2008: Gutmann and Thompson 1996: Bohman 1996: Estlund 2001: and Manin 2005.
ويخلص (Chambers 2003، ص. 321، الاستشهادات محذوفة) إلى أن النظرية التداولية أصبحت الآن "أكثر حساسية للتعددية"، و"أصبحت تنأى بنفسها عن التيلولوجيا [الغائية] المتركزة حول التوافق. لقد أصبح للخلاف، بل للجانب التخاصمي في الديموقراطية مكانته".

حقيقي بين المشاركين على أن النتائج صحيحة أو منصفة.[18] غير أن كلا منها يتقابل مع النظرية التداولية الكلاسيكية، حيث يدخل المشاركون التداول بآراء مختلفة في الصالح العام، وبعد سماع أحكام الآخرين وأسبابهم، يتبنون للأسباب نفسها فهماً أو بديلاً واحداً بوصفه البديل الأفضل.

وينتهي التداول، فيما نصفه بالتقارب، باتفاق المتداولين على نتيجة مفردة للأسباب نفسها، غير أنه يبدأ دون وجود خلافات كبيرة في الآراء أو المصالح. وعلى الرغم من أن المشاركين يدخلون التداول وفق مصالح وآراء ليست متباينة إلى حد كبير في ما هو خيّر للمجتمع السياسي، غالباً ما لا تشكل هذه الآراء بشكل كامل أو تعرف بشكل متبادل، ذلك أن المتداولين يجمّعون حقائق وتبصرات من مصادر معلوماتهم المختلفة، وبعد التداول يتقاربون من رأي يعتبرونه الأفضل للجميع. ويلزمهم أن يأخذوا في اعتباراهم أي معلومات ومصالح يأتي كل منهم بها إلى الطاولة، وأن يتقصوا ما يعتقدون أنه الأفضل عبر الحديث والاستماع بحرص لبعضهم بعضاً. ويجب عليهم التأمل معاً، ربما بشكل معمق، في تفضيلاتهم المتبادلة وقيمهم ومصالحهم. وقد تتضمن لحظات التقارب، المتكررة في معظم الكيانات السياسية، مصالح خاصة يستبين أنها متوائمة، أو آراء متشابهة في الصالح العام، أو الاثنين معاً. وغالباً ما يولد التداول من أجل التقارب احتراماً وثقة متبادلين، وعملاً جماعياً ورضا ونوايا حسنة. إنه يخلق روابط مؤسسة على تبصرات مشتركة وفعل مشترك. وتعريف السياسة على أنها تتضمن نزاعاً والتقليل من شأن لحظات التقارب واعتبارها عملية "إدارية" إنما يعني إنكار تعقد العملية السياسية، التي تشمل بشكل مناسب تقارباً دون نزاع حاد حول الصالح العام.[19]

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وتبدأ الاتفاقات المبدئية بآراء متعارضة حول الصالح العام وتنتهي باتفاق المشاركين على نتيجة مفردة، لكن لأسباب مختلفة. وقد صاغ كاس سنستين هذا المفهوم كي يصف ويشيد بالعديد من القرارات في المحكمة العليا في الولايات المتحدة، لكنه يزعم محقاً أنه ينطبق على مشاورات أخرى أيضاً. إنه يرى أنه بحسبان أن الاتفاقات المبدئية تتأسس على أسباب المشاركين المختلفة، فإنه يرجح أن تكون مثل هذه الاتفاقات المبدئية أكثر قابلية للتطوير من الاتفاقات النهائية، كما أنها تسمح باتخاذ قرارات فعالة في وقت قصير، وتستوعب القدرة البشرية المحدودة على تأمين الأسباب، وتشجع على التواضع

---

(18) اقترح منظّرون مبكرون أيضا أن الديموقراطية التداولية تشمل في بعض الحالات وبشكل مناسب بعض صور التفاوض والحلة الوسطى حول مسائل المصلحة الخاصة؛ انظر مثلا Habermas ([1992] 1966)، Gutmann and Thompson (1996، خصوصا ص. 73-69، حيث يُسمح بالتساوم المقيد بمبدأ المعاملة بالمثل الأخلاقي و(Bohman 1966)، خصوصا ص. (91). وثمة المزيد حول التفاوض التداولي وغير - التداولي في (Mansbridge 2009).

(19) Per contra see, e.g., Barber 1984, p. 129.

والاحترام المتبادل اللازمين في المجتمعات التعددية.[20] ولا تستوفي الاتفاقات المبدئية استحقاقات معايير التبرير المتبادل "حتى النهاية"، فبالتعريف تترك مثل هذه الاتفاقات بعض المسائل دون حسم. غير أنه في التداول الساعي إلى الوصول إلى اتفاق مبدئي، تعرض الأطراف تبريرات مقبولة بشكل متبادل تتعلق بالنتائج وتتعلق أحيانا حتى بمبادئ متوسطة المستوى (مثال السابقة) تفضي إلى مثل هذه النتائج. ومن بين المبادئ الماورائية، التي قد تفضي إلى مثل هذه النتائج، مبدأ يقر ترك المبادئ النهائية دون حسم. وبقدر ما تستطيع الأطراف أن تؤمّن بشكل حقيقي لبعضها بعضاً مثل هذه التبريرات، غير المؤسسة فحسب على الحاجة إلى تسوية مؤقتة، بل مؤسسة أيضاً على الاحترام المتبادل لما يعرضه الآخر من مقدمات في حججه، تستوفي الاتفاقات المبدئية المعايير التداولية الخاصة بالتبرير المتبادل، والاحترام المتبادل، والمعاملة بالمثل، والإنصاف، والمساواة بين الأطراف، وعدم استخدام القوة القسرية.

والحلول المتكاملة، أو حلول "فوز كل الأطراف" المؤسسة على التفاوض التكاملي، أشكال أخرى من التنسيق، الذي يبدأ بنزاع وينتهي باتفاق على نتيجة واحدة، لكن لأسباب مختلفة. وخلافاً للاتفاقات المبدئية، اعتبرت في الأصل على أنها تتعامل صراحة مع اختلافات في المصالح الخاصة، بما فيها المصالح المادية. وفي مثال ماري باركز الأصلي على الحل المتكامل، رغبت في أن تقفل نافذة في مكتبة كي تتجنب تيار الهواء، فيما رغب متردد آخر على المكتبة في تجديد الهواء. وقد حقق الحل الذي اقترحته (فتح نافذة الحجرة الملاصقة) لكل طرف ما أراد.[21] والحلول المتكاملة ليست ممكنة إلا حين تكون لدى الأطراف تقويمات مختلفة لجوانب مختلفة من التفاوض وتستطيع أن تجد طريقة في استغلال هذه التقويمات المختلفة في الحصول على كسب مشترك. ولأنه لا شيء يلزم الأطراف في النهاية بعقد تسوية، يمكن أن يقال إن الحلول المتكاملة تجعل النزاع "يتفسخ" أو تبين أن النزاع المدرك لم يكن سوى نزاع ظاهري. على ذلك ترغب الأطراف المعنية في أشياء مختلفة، ظهر في بداية التفاوض أنها تشي بنزاع. إنها لا تتفق على نتيجة واحدة للأسباب نفسها. وعبر التداول وتقدير الأوزان، وتقصي الأطراف مصالحها المتبادلة والمتعارضة يتسنى لها اكتشاف كيف تحل النزاع الظاهري عبر توسيع حدود المشكلة أو طرح منظورات جديدة.

---

(20) Sunstein 1995; see also Sunstein 1996, pp. 35–61; 1997; 1999.
ويدافع بهومان أيضا عن الاتفاق التداولي تأسيسا على "مبررات مختلفة ميسرة للجميع"
Bohman 1996, p. 83, also p. 92;
الخط المائل في النص الأصلي. ثمة رأي مخالف في (Pettit 2003). في المقابل، يشترط هبرماس أن تحول عملية إنتاج "توافق محفز عقلانيا" دون قبول الأطرف المختلفة النتيجة "كل وفق أسبابه المختلفة" (Habermas [1992] 1996)، ص. 166.

(21) (192 [1925]) Follett هو صاحب فكرة الحلول المتكاملة/التفاوض التكاملي.

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

وأخيراً، يدخل المشاركون في مفاوضات توزيعية تعاونية بشكل كامل (وبدءاً من الآن سنقتصر على تسميتها بـ "المفاوضات التعاونية بشكل كامل") في تداول بمصالح متعارضة، وعقب التداول حول محتوى هذه المصالح وحول مبادئ الإنصاف المناسبة للتقاضي بينهم، يتبنون اتفاقاً توزيعياً يعتبره الجميع منصفاً. وتختلف المفاوضات التوزيعية عن المفاوضات التكاملية من حيث إن لديها نتائج ذات مجمل صفري.[22] هذا يعني أنه على الرغم من أن الأطراف تصل إلى اتفاق تفضله على الوضع القائم أو البدائل الأخرى المتاحة، فإنها تتخلى عن جزء مما تود الاتفاق عليه. ويقول هوارد ريفا مستحدث مصطلح التفاوض "التعاوني بشكل كامل" كي يقابله مع التفاوض "التعاوني الخصومي"، الأكثر شيوعاً من التفاوض، والذي يشكل موضوع نصه الكلاسيكي: "إن لدى الأطراف في التفاوض التعاوني بشكل كامل: حاجات وقيماً وآراء مختلفة، لكنها مفتوحة كلية على بعضها بعضاً؛ إنها تتوقع الأمانة الكاملة، وعدم إخفاء أي شيء، وعدم تبني مواقف استراتيجية. إنها تعتبر نفسها كياناً واحداً، وترغب صادقة في القيام بما هو صحيح من أجل هذا الكيان. ويصدق هذا، على سبيل المثال، على شركاء الحياة السعداء أو بعض شركاء العمل المحظوظين.[23]

وخلافاً لمعظم المفاوضات (التي تتم بين خصوم متعاونين)، تستوفي المفاوضات التعاونية بشكل كامل معايير التداول. وفق المثال الضابط، تتم هذه المفاوضات بين مشاركين ذوي منزلة وموارد متساوية، يعامل بعضهم بعضاً باحترام واهتمام متبادلين، يستمع بعضهم لبعض، ويتحدثون بصدق، ويحاولون العثور على شروط منصفة للتعاون. ولا تعوّل المفاوضات التعاونية بشكل كامل إلا على التبرير المتبادل. وفي حين لا تقتصر الأطراف في المفاوضات التوزيعية الأخرى على تبادل الوعود بشكل صريح أو ضمني، بل تتبادل حتى التهديدات (تحديداً يهدد كل طرف بالانسحاب من الاتفاق المحتمل)، فإن كل طرف في التفاوض التعاوني بشكل كامل لا يتجنب فحسب التهديد بالانسحاب، بل يتجنب أيضاً استخدام كل أشكال القوة القسرية.

3- المصلحة الخاصة

على الرغم من أنه يجب على رجالات القضاء والحكومة أن ينأوا بأنفسهم إذا كانت لديهم مصالح خاصة في مسائل يتخذون فيها قرارات تخص آخرين، فإن المشاركين في

---

(22) اقترح (Walton & McKersie [1965] 1991، ص. 5-4) المصطلحين "التساوم التكاملي" و"التساوم التوزيعي" للتمييز بين 1) نظام الأنشطة "المعينة على تحقيق الأهداف، التي لا تتعارض بشكل أساسي مع أهداف الطرف الآخر و2) "نظام الأنشطة المعينة على تحقيق أهداف أحد الأطراف حين تتعارض بشكل أساسي مع أهداف الطرف الآخر". ونستخدم المصطلح "المجمل الصفري" بمعنى عامي بحيث يشمل ما يسميه أصحاب نظرية اللعب المتشددون ألعاب "المجمل الثابت" و"المجمل الصفري"، حيث يشترط في الحالين أن يكون كسب الواحد خسارة للآخر. (شكرا لجوزيف مازور الذي نبه إلى هذا).

(23) Raiffa 1982, p. 18.

لم يزد ريفا عن قول هذا في هذا الموضوع، وقد أفصحنا عن المفهوم بوصفه مكونا من المثال الديموقراطي التداولي.

السياسة يتخذون قرارات لا تخص آخرين فحسب، بل تخصهم هم أنفسهم. إن الذين يعرفون مصالحهم أفضل معرفة، أي الذين يتماهون (على وجه العموم) مع مصالحهم، في حاجة إلى أن يتداولوا مع الآخرين حول هذه المصالح، وأن يفهموها، ويعبروا ويدافعوا عنها. وحتى في التداول، الذي يستهدف الإجماع على الصالح العام، ينبغي أن يناط دور بتقصي وتوضيح المصالح الخاصة.[24] وتضمين المصالح الخاصة في الديموقراطية التداولية إنما يقلل من احتمال الاستغلال والتعتيم، ويؤمّن المعلومات، التي تسهل التوصل إلى حلول معقولة، ويمكّن من التعرف إلى النتائج التكاملية، ويحفز التداول المتحمس والخلاق.[25] ويستوعب تضمين المصلحة الخاصة في المثال الضابط للديموقراطية التداولية تنوع الأهداف البشرية وتنوع آراء البشر.

وتقوم المصلحة الخاصة بدور مهم في التداول بطريقتين: بوصفها معلومة تتعلق بالصالح العام، أو ما يقوم من تعارض بين المصالح، وهذا أمر غير خلافي نسبياً، وبوصفها أحد مكونات المبررة في الصالح العام التجميعي أو النزاعات، وهذا أكثر خلافية.

أولاً، حتى في التداول الكلاسيكي، حيث يحاول المتداولن تحديد أفضل سياسات تعزيز الصالح العام، توظف إقرارات المصلحة الخاصة كمعلومة تتعلق بهذا الصالح.[26] ويعين التداول، الذي يسبق اتخاذ القرار، على توضيح المصالح والتفضيلات كما يعين على تغييرها. وأثناء عملية التوضيح هذه، يجب أن يكون المتداولون قادرين على تقصي ما يرغبون فيه حقيقة، وما يناسبهم ويناسب الآخرين بطريقة لا تستبعد المصلحة الخاصة من طاولة التفاوض. يجب أن يكون المشارك قادراً على إدراك مصلحته الخاصة، بحيث يقول "لكن هذه السياسة ستلحق الضرر بي (أو بمن أمثّلهم)"، وأن يسمع الآخرين يقولون إن سياسات

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

---

(24) يخصص عدة منظّرين دورا للمصلحة الخاصة والمصالح المتعارضة في تصورهم للتداول:
Benhabib 1996، p. 73؛ Dryzek 1990، p. 43؛ Mansbridge 1996؛ 2002؛ 6؛ Sanders 1997، p. 353؛ Young 1996، p. 126؛ and Bohman 1996، p. 255، n. 15.

وفق تصور تشامبر (Chamber 2003، p. 109) في التداول، "يتوقع من المشاركين أن يسعوا وراء مصالحهم". ويخلص جونسون (Johnson 1998، p. 94) إلى أنه "ينبغي على الحجة الوجيهة على التداول، في سياق محاولة التمييز بين التداول والتساوم، أن يستبعد كلية مطالب المصلحة الخاصة أو النزاعات التي قد تثيرها مثل هذه المطالب من نطاق الموضوعات المقبولة التي يصح للمتداولين تناولها".

(25) يذهب فنغ إلى حد قول إن "المشاورات الساخنة مع مشاركين يخاطرون بالكثير من مصالحهم إنما تضمن تداولا أفضل" لأن "المشاركين سيستثمرون المزيد من طاقتهم وقدراتهم النفسية في العملية بحيث يجعلونها أكثر إتقانا وابتكارا" (Fung 2003، ص. 345، الخط المائل في النص الأصلي).

(26) يقول (Cohen & Rogers 2003، ص. 247) "لا يستبعد التداول إقرارات المصلحة الخاصة. وتُقبل الرؤية التداولية.. [تعبيرات المصلحة الخاصة] بوصفها سبلا في عرض المعلومات. مثال ذلك، من بين الاعتبارات المهمة في التداول، وهو مبرر وسبب ممكن لتبني سياسة ما، أنه استيعاب منصف لمصالح الجميع، أو تعزيز لصالح الأكثر عوزا، لكن معرفة المعنيين أنهم يستطيعون القيام بأي من هذين الأمرين إنما تتطلب معرفتهم بما تكونه هذه المصالح، والتعبير عن المصلحة الخاصة إحدى سبل معرفتها". غير أن كوهن وروجر يجادلان في الجمل المحذوفة من النص عن أن "التعبير عن المصلحة الخاصة لا يشكل تبريرا لأي شيء؛ إنه ليس إقرارا مبررا بالمعنى المراد" (الخط المائل في النص الأصلي). سنجادل أدناه بأن مثل هذه التعبيرات قد تتأهل ضمن قيود بعينها لمرتبة المبررات.

أخرى ستساعدهم أو تحلق الضرر بهم.[27] إذا لم تكن المصلحة الخاصة جزءاً من عملية التقصي والتوضيح، ستزيد بشكل كبير فرص تبني جماعة ما صيغة للصالح العام لا تأخذ في اعتبارها مصالح الجميع. وإذا لم يكن في وسع أعضاء الجماعة سوى التحدث إلا بوصفهم "نحن" وليس "أنا"، لن تتسنى لهم ولا للمشاركين الآخرين معرفة ما يخاطرون به، ولا تشكيل حلول متكاملة.[28] عملياً، في غياب هذا التقصي للمصلحة الخاصة، قد يهيمن تصور الأقوى في المجتمع السياسي للصالح العام حتى في غياب النوايا السيئة واستخدام للقوة.

مثال ذلك، التقى في إحدى أمسيات العام 1965 حتى الرابعة صباحاً أربعة وستون عضو هيئة تدريس في جامعة ميشغان رغبوا في الاحتجاج ضد الحرب الفيتنامية كي يفاضلوا بين مقترحين: إيقاف الدراسة احتجاجاً على الحرب لمدة يوم كامل، وفي هذا خرق لعقودهم مع الجامعة، أو تبني بديل عقد حلقة نقاش تستمر يوماً كاملاً حول الحرب دون إيقاف الدراسة. في النهاية قال أستاذ مساعد صغير السن: "أفضل هذا البديل، لكن ليس لأني أعتقد أنه أكثر أو أقل فعالية من الاحتجاج ضد الحرب الفيتنامية، بل لأني أخشى أن أفقد وظيفتي. في وسعي أن أكرر بعض الحجج التي تدافع عن هذا الخيار، لكنها ليست السبب الحقيقي".[29]

وقد ناصرت الأغلبية المقترح البديل، فيما تعهد الذين خابت آمالهم تأييده، وظهر تعبير "التدريس الاحتجاجي". وقد انتشرت ظاهرة التدريس الاحتجاجي في الجامعات

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

---

(27) يذهب (Pettit 2006، ص. 100) إلى أنه من المرجح أن تقبل مداخلات من قبيل "سيصعّب هذا من حياة من هم منا كذا وكذا [حيث تذكر خصائص جماعة ما]" بوصفها ذات علاقة بجميع أطراف" التداول و"أن تضمن القبول بوصفها مداخلات معقولة". انظر أيضا Goodin 1996، ص. 341.

(28) في المقابل، يفصح 1984) Benjamin Barber، ص. 200) عن الموقف الكلاسيكي ضد التعبير أو السعي وراء المصلحة الخاصة: "بدلا من "أريد س"، ينبغي على الديموقراطي القوي أن يقول "ستكون س في صالحنا". ويقول جون الستر "ثمة حجج بعينها يستحيل ببساطة إقرارها علنا". في المناظرة السياسية، يستحيل براغماتيا الحجاج عن أنه ينبغي قبول حل مطروح لمجرد أنه في صالح صاحبه. غير أن ذات فعل الخوض في مناظرة علنية، عبر الحجاج بدلا من التساوم، إنما يتطلب استبعاد احتمال الركون إلى مثل هذه المبررات (Elster، 1986، ص. 3-112، مستشهدا بـ Midgaraad 1980). ويرد Gutman & Thmpson 1996)، ص. 126) بمثال من قاعة مجلس الشيوخ الأمريكي يبين أن مثل هذه المزاعم "ممكنة براغماتيا." وقد وصف الستر ضغط القواعد السلوكية، التي "ترغم أو تحث حتى المتحدثين الذين توجههم المصالح الخاصة على صياغتها وكأنها تعبير عن الصالح العام" بـ"قوة النفاق المدنية" (Elster 1995، ص. 252؛ التوكيد من عندنا؛ انظر أيضا 1998، ص. 13، 111). وهناك منظرون آخرون استخدموا لغة قريبة من لغة لستر (ولعلهم يقبلون المصلحة الخاصة المقيدة بالإنصاف). انظر مثلا (Hannah Ppitkin 1981، ص. 347، الذي يستشهد بعمل Tussman 1960): "في [الحياة العامة] نرغم على الاعتراف بقوة الآخرين ونركن إلى معيارهم، حتى حين نحاول أن نجعلهم يعترفون بقوتنا ومعيارنا. إننا نرغم على اكتشاف أو خلق لغة مشتركة ... ونرغم، على حد تعبير جوزيف تسمان، على تغيير "أنا أريد" إلى "يحق لي"، وهذا زعم يصبح قابلا للتفاوض وفق معايير عامة". انظر (Benhabib 1996، ص. 71-72، مستشهدا بعمل Arendt 1961): التداول العام "يرغم الفرد على التفكير فيما سيعد مبررا وجيها عند سائر المعنيين. وهو بذلك مرغم على التفكير من منظور كل المعنيين.. منظور تسميه هنا أرندت متأسية بكانط (الذهنية الموسعة)". وأخيرا انظر (Young 1996، ص، 128): "المعرفة بأني في موقف حل مشكلة جمعي مع آخرين لديهم منظورات.. وثقافات وقيم تختلف عن منظوري وثقافتي ومنظوري.. إنما ترغمني على تغيير تعبيراتي عن المصلحة الخاصة والرغبة في التماس العدالة". (الخط المائل كله منا). وبقدر ما تُستمد هذه القوة من ضغط اجتماعي، كما زعم الستر بخصوص قوة النفاق المدني، يمكن أن تقوض المثال التداولي، وتقلل من الموثوقية والمعلومات.

(29) Gamson 1991, pp. 31–2.

الأمريكية، أقله لأن هذا الحل يستوعب مصالح خاصة كان لتأويل أكثر تقييداً لحجة مبررة تداولياً أن يستبعدها.

في هذه الحالة تم التداول من أجل تحديد الاستراتيجية، التي تشكل الاحتجاج الأكثر تأثيراً. لم يُفترض أن يكون القرار متعلقاً بما هو أفضل "لنا"، أي للجماعة المقررة، بل بما هو أفضل لقضية مناوءة الحرب. وقد قام عضو هيئة التدريس الشاب، محاولاً الحفاظ على الموثوقية وإن لم يكن هناك شك في أنه كان يخشى من أن تعليقه سيُظهر أنه لم يكن ملتزماً القضية بشكل كاف، بعرض مصلحته الخاصة في شكل معلومة عنه، وليس بوصفها تبريراً. غير أنه اتضح أن هذه المعلومة غاية في الأهمية، لأنه استبين أن ما هو أفضل لقضية مناوءة الحرب يشمل ثمن القيام بنشاط مناوئ للحرب، الذي سيدفعه المشاركون المحتملون.

الزعم الثاني الأكثر خلافية هو أنه حين يتألف الصالح العام من خيرات فردية، تكون مصلحة كل فرد الخاصة جزءاً مكوناً من هذا الصالح العام. في هذه الحالة، يعد عرض المرء لمصلحته الخاصة هو نفسه مبرراً، سبباً بذاته لتبني سياسة بعينها. في حالة مبسطة إلى حد كبير وتجميعية بشكل كامل، يستطيع أعضاء المجتمع السياسي أن يتداولوا بخصوص مصالحهم، ويتقصوا بدائلهم سوية، ويحددوا ما تفضي إليه الخيارات المختلفة، ويتفكروا في مختلف صور الصالح العام القابلة لأن تطبق على المشكلة، ويلحظوا أن الصورة المناسبة في هذه الحالة تجميعية بشكل صرف، ويعلن كل واحد منهم بشكل فردي أن ما خلص إليه كان خيراً له من منظور صالحه الخاص، بأن يقول "هذه السياسة في صالحي (أو صالح جماعتي)".[30] إذا تقارب كل المشاركين، ربما لأسباب مختلفة، من سياسة واحدة واعتبروها في صالحهم، فإن هذه السياسة، المشكّلة من مجموع هذه المصالح، تشكل لديهم الصالح العام في شكل تجميعي. في هذه الأحوال، عند كل فرد وعند الآخرين في الجماعة، تعد حقيقة المصلحة الخاصة مبرراً وجيهاً وكافياً لموقف الفرد.

ويلزم أن يكون من بين مقاصد التداول توضيح النزاع فضلاً عن توضيح ما هو مشترك، وقد يفضي التداول أحياناً إلى نتيجة مؤداها أن تناول المسألة المعنية يتطلب ما هو أكثر من استخدام عمليات تداولية. وإذا اكتشف المتداولون بعد تقصي الصالح العام والمصالح الفردية أنه لا سبيل للمواءمة بين تصوراتهم للصالح العام أو للمصالح المراعية للذات، سيلزمهم إدراك هذه الحقيقة وإجازة شكل آخر من أشكال اتخاذ القرار، قد يتعين في أحد صور التصويت، وذلك لاتخاذ قرار مشروع نسبياً. في هذا الموقف أيضاً قد تشكل

---

(30) بخصوص آراء مخالفة انظر (Cohen & Rogers 2003، ص. 247)، اللذين يجادلان أن "هذه السياسة في صالحي (أو صالح جماعتي) مثال على إقرار لا يشكل مبررا؛ أيضا يذهب (Nino 1996، ص. 122) إلى أن "مجرد التعبير عن رغبات أو وصف المصالح" من قبيل "هذا ما أرغب فيه" لن يقبل بوصفه حجة في أي نقاش حقيقي". غير أننا نرى أنه من المشروع لمشارك أن يبدأ بعملية تداول، ربما وصولا إلى تقارب، بأن يقول بأسلوب يهدف إلى تشجيع الآخرين، "هذا في صالحي؛ فهل هو في صالح أحد منكم؟".

حقيقة مصلحة المرء الخاصة البسيطة تبريراً عند الآخرين لتفضيل سياسة ما، والتحول دون سياسة أخرى، والوصول إلى نزاع لا سبيل لحسمه.

وأخيراً، كما سبق أن أوضحنا، فإن إقرار المصلحة الخاصة والسعي وراءها ضروريان في حالات كثيرة لعقد تفاوض منصف وتعاوني بشكل كامل، سواء أكان تكاملياً أم توزيعياً.

الزعم الذي قد يصعب على المنظّرين التوزيعيين قبوله هو أن المصالح الخاصة مبررة لذاتها بشكل جوهري، وفق قيود بعينها، في أشكال التداول الديموقراطي وعملية اتخاذ القرار الديموقراطية، التي تؤلف صالحاً عاماً من مصالح جزئية متعارضة (تشمل الاتفاقات المبدئية، ومعظم الحلول التكاملية، ومعظم المفاوضات التعاونية بشكل كامل). ولأن الصالح العام المركب مؤلف من مصالح فردية، يمكن أن تشمل خيرات خاصة مادية، فإن لهذه المصالح حقاً بدهياً وأولياً في أن تحسب في الصالح العام ذاك.

اعتبر مثالاً لدى فردين فيه مصالح متعارضة. يحصل أحد زوجين على عرض عمل في شيكاغو فيما يحصل الآخر على عرض عمل في بوسطن. سيحدث تشويش في الاتصال بينهما وتتشوه عملية اتخاذ القرار حين "يرغمان" على نقاش المسائل بالركون فحسب إلى ما هو في "صالحنا"، أي في صالح "الزواج" أو الأطفال مثلاً. لن يتسنى لهذين الزوجين أن يتداولا حول اتفاق منصف، وقد لا يكون حتى تكاملياً إلا بالتسليم بمصالحهما وبالنزاع القائم بينهما. وفي الصالح، الذي يشكل عبر تفاوضهما التداولي، تكون مزاعمها بخصوص مصالحهما الخاصة مبررة تماماً، أي مبررة لذاتها ما لم تكن هناك اعتبارات حائلة. لو كانت الجماعة في مثال التدريس الاحتجاجي تتخذ قراراً حول ما هو في "صالحنا" وليس في صالح الاحتجاج المناوئ للحرب، لوجب عليها أن تعتبر مصالح المشارك الشاب فقط على أساس أنها نافعة له وجديرة (كما هو حال مصالح الزوجين في عملهما) بأن تحسب في القرار وفق هذا الأساس.

غير أنه يلزم في الديموقراطية التداولية المثالية أن يكون التعبير عن المصالح الخاصة والسعي وراءها عرضة لقيود عامة تتعلق بالسلوك الأخلاقي، وحقوق الإنسان، وتحديدا بالقيود التداولية المتعلقة بالاحترام المتبادل، والمساواة، والإنصاف، والمعاملة بالمثل، والتبرير المتبادل.[31] ووفق هذا تُستبعد الكثير من أشكال المصالح الخاصة، ليس

---

(31) قد ينشأ دور منطقي في الزعم، على طريقتنا، بأن ذات معنى السلوك الأخلاقي، وحقوق الإنسان، والاحترام المتبادل، والمساواة، والمعاملة بالمثل، والإنصاف، والتبرير المتبادل يجب أن يؤسس، ولو بشكل مؤقت وعارض، عبر تداول مقيد ذاتيا بهذه القيم. (مثال ذلك، يجب التداول حول مفاهيم الإنصاف في ظروف مثالية قدر الإمكان، لأن المفاهيم المهيمنة في الإنصاف عادة ما تكون منحازة ضد المصالح والمنظورات الثانوية). على ذلك، لأن التداول الساعي إلى قرار ملزم يتضمن مصلحة خاصة بوصفها مبررا وليس مجرد معلومة لا يحدث إلا بعد أن تكون المشاورات الفلسفية حول هذه المسائل قد تمت والقرارات التأسيسية الملزمة قد اتخذت إما صراحة أو ضمنا (انظر أدناه)، فإن الدور المنطقي الفلسفي المتضمن في تأسيس معنى هذه القيود لا يؤثر بالضرورة في تحليلنا الذي يقتصر على دور المصلحة الخاصة.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

كرغاب، بل كمبررات. مثال ذلك، لا تتسق في معظم الحالات "الرغبة في أن يكون المرء ثرياً بأي ثمن" مع الاحترام المتبادل والمساواة والإنصاف والمعاملة بالمثل والتبرير المتبادل، لكن "الرغبة في أن يكون المرء ثرياً بقدر الإمكان، وعلى نحو يتواءم مع مستوى منصف يجده الآخرون (المواطنون المتساوون) مقبولاً" تتسق مع القيم، التي تساعد في صياغة المثال التداولي.[32] وأثناء تداولنا حول فعل جمعي، لي أن أطالب بشكل مبرر أن تحظى رغبتي هذه بتقدير مناسب، ربما بتقدير متساو مع رغاب الآخرين المعارضة، دون اشتراط المزيد من المبررات.

ولفهم كيف يمكن للمصلحة الخاصة أن تكون فعلاً مبرراً ومشروعاً بشكل جوهري في التداول وتكون مع ذلك عرضة لقيود بعينها، نستخدم كلمات استخدمها رولز في سياق آخر حين عرّف المواطنين على أنهم "مصادر مشرّعة لذاتها لمطالب صحيحة"، يقصد أنه يحق للمواطنين "تقديم مطالب في مؤسساتهم لتعزيز تصوراتهم للخير (شريطة أن تندرج هذه التصورات ضمن النطاق الذي يسمح به مفهوم العدالة). ولهذه المطالب.. وزن في ذاتها بصرف النظر عن كونها مستمدة من واجبات وإلزامات محددة في المفهوم السياسي للعدالة، كأن تكون واجبات وإلزامات مُدان بها للمجتمع".[33] وعلى نحو مشابه، نرى أنه يحق للمواطنين تقديم مطالب في مؤسساتهم لعرض مصالحهم الخاصة (شريطة أن تندرج هذه المفاهيم ضمن النطاق، الذي تسمح به القيود الواسعة المفروضة على حقوق الإنسان والأخلاقيات والقيود التداولية، التي تمتد من الاحترام المتبادل حتى التبرير المتبادل). ولهذا السبب تحوز المطالب الخاصة بالمصلحة الخاصة المقيدة تداولياً وزناً في ذاتها، وهي ليست في حاجة لأن تركن إلى نظرية واجبية أو عاقبية أوسع.[34]

وأنواع التداول التي يسمح فيها المثال الضابط للمشاركين بتعزيز مصالحهم الخاصة مقيدة هي الأخرى. ويجب ألا تشمل المشاورات الديموقراطية، التي تنتهي بقرار ملزم حول

---

(32) يسمح هذا التعديل للتقابل الأصلي، الذي يعقده (Cohen 1989، ص. 24) مع رغبة مبررة "في الحصول على مستوى ثراء يتسق مع مستوى ثراء يجده الآخرون (أي المواطنون المتساوون) مقبولاً"، بتبرير الرغبة الأكثر مصلحية للذات في الحصول على القدر "الممكن" من الثروة ضمن قيود بعينها. كذلك فإنه يضيف الإنصاف إلى المقبولية.

(33) Rawls 1993, p. 32.

(34) الحال إن كلا من المثالين الواجبي والعاقبي يفترض القابلية الجوهرية لتبرير مصالح الفرد الخاصة. وفق المثال الواجبي للاحترام المتساوي، تشكل هذه المصالح جزءا مما يلزمنا احترامه. وفي النفعية، إذا كان علينا أن نحسب كل واحد على أنه واحد وليس أكثر من واحد (وهذه على أي حال صياغة قياسية لم تقتف إلى عبارات محددة قالها بنتام أو مل)، فإن هذه المصالح جزء مما يلزمنا حسابه. وقد جعل رولز من المصلحة الخاصة جزءا من مفهومه في "الخيرات الأولية" (Rawls 1971، p. 93)، حيث يخلص إلى أنه "لن يكون لدى مجرد الفاعلين العقلانيين غايات تخصهم يرغبون في تعزيزها عبر تعاون منصف" (1993، ص. 52). ويجادل هبرماس أيضا بأن القاعدة السلوكية تكون صحيحة إذا كان في وسع كل من يتأثر بها قبول العواقب، التي يمكن توقع أن تفضي إليها "بما يلبي مصالح كل شخص" (Habermas [1983] 1990، p. 65)، وهو يسلم بأسلوب معبّر بأن هناك "بقية من صالح في لب كل حق" (Habermas [1996] 1998، p. 29). (نشكر شارون كروز على هذه الاستشهادات).

مصالح أساسية غير قابلة للإنكار، وقابلة للتعميم مثل حقوق الإنسان، إقرارات بالمصلحة الخاصة إلا باعتبارها معلومات. غير أن معظم المشاورات الديموقراطية، التي تتم وصولاً لقرار ملزم لا تتضمن مثل هذه القرارات التشكيلية. وبتعبير واسع، السؤال عن أنواع المطالب المناسبة في أي تداول يجب أن يكون هو نفسه موضع تداول وتبرير متبادل. حين قدم عضو هيئة التدريس الشاب مبرره، الذي يراعي مصلحته الخاصة لتبني استراتيجية أقل كلفة على المستوى الشخصي، كان في وسع الجماعة أن تتداول حول وجاهة هذا المبرر. وقد تقبل ضمنياً تعلق مبرره بالمهمة المشتركة. وعلى الرغم من أنه لم يكن هناك تداول فعلي حول هذا التعلق، فإن مطلبه كان على أقل تقدير قابلاً للتبرير المتبادل.

استخدمنا كلمة "منصف" بدلاً من "محايد" لوصف العملية المثالية في التفاوض التداولي لأننا نرى أنه غالباً ما يلزم المشاركين، كي يشاركوا بشكل مناسب في مفاوضات تداولية وتعاونية بشكل كامل، أن يحاولوا في الوقت نفسه إدراك غاية الإنصاف والسعي وراءها، وهذه عملية قد تتطلب منظوراً محايداً أو منظور شخص ثالث، وأن يحاولوا أيضاً الدفاع عن مصالحهم الخاصة بهم. وهكذا، يحتاج المشاركون إلى أن يكونوا موالين أو منحازين في تحديدهم لمصالحهم الخاصة وفي دعمها[35]، لكن عليهم أيضاً أن يرغبوا في الوصول إلى ترتيب منصف، ويكونوا راغبين ومستعدين لتبرير مصالحهم الخاصة للآخرين وفق شروط الإنصاف، ويفهموا حجج الإنصاف التي يقدمها هؤلاء الآخرون، ويبحثوا عن تحكيم منصف بين التصورات المتنافسة للإنصاف. وفي حين يجب عليهم البحث عن نتائج محايدة بمعنى أنها لا تفيد طرفاً أو آخر بشكل غير منصف، يجوز، وفي بعض الحالات المؤسسية يشترط، أن يهتموا بوجه خاص بمصالحهم الخاصة. باختصار، لا مدعاة لأن يكون المشاركون محايدين أو غير متحيزين كلية في العملية التداولية.[36]

---

(35) غالبا ما تحذر كتب التفاوض التدريسية من أن الأصدقاء والأفراد الآخرين، الذين يرغبون في القيام بما هو صالح عبر كيانهم الاجتماعي قد يفشلون في السعي وراء مصالحهم الخاصة بشكل يكفي لتحقيق المكاسب، التي يمكن تحقيقها في التفاوض، وذلك بسبب اهتمامهم بالعلاقات الشخصية بشكل كبير لدرجة تجعلهم يترددون في إثارة أي نزاع (e.g., Thompson 2005, p. 143).

(36) تفتح هذه الفكرة نقاشا مركبا لا يتسع له المقام. وقد دشنت أعمال نيغل (Nagel 1986؛ 1991) وأعمال أخرى أدبيات مناصرة ومضادة هائلة (انظر أيضا على سبيل المثال Williams 1973؛ 1981). وفكرتنا هنا تختلف عن حجة نيغل (1991)، التي تقر أن على بعض المؤسسات العملية أن تجد سبيلا لدمج مُثل محايدة وبواعث مصلحة خاصة (ليست غالبة بالضرورة). ونرى أنه يجب أن يكون الحياد، المقيد بشكل مناسب، في الديموقراطية التداولية، جزءاً من تشكيلة القيم ضمن المثال نفسه. في الماضي جعل بعض منظري التداولية المعيارية الحياد معياراً للتداول الجيد (مثال Estlund 1993، Nino 1996)، وهناك رأي مخالف في الهامش 61)، فيما استعمل آخرون كمعيار مصطلحات من قبيل "العمومية" و"التعميم" (Maninn 1987) أو "المنظور العام" (Pettit 2003). البعض يميز صراحة معاييره في المعاملة بالمثل عن الحياد (Gutmann & Thompson 1996، ص. 63-59؛ 2004 ص. 3-152) أو العلنية (Bohman 1996، ص. 46-40، 88-80)، أو النزعة العامة (Sunstein 1988، ص. 1574، هامش 195). عند هبرماس مفهوم الحياد بوصفه انعزالاً غير متحيز مناسب "لخطابات التطبيق"، حين يقرر قضاة أو آخرون على شاكلتهم تحديد قضايا تأسيسا على قواعد سبق تبريرها، لكنه ليس مناسبا "لخطابات التبرير"، التي تم عبرها تحديد الصحة العامة للقواعد في وقت سابق، ويلزم فيها كل مشارك في الخطاب تبني المنظور الداخلي عند الآخرين المعنيين (وهذا لا يتسق مع تبني منظور شخص ثالث)؛ انظر 1993 [1991]) Habermas، ص. 38-35، 50-48 وGunther 1993.

لكن، هل تقوض شرعنة المصلحة الخاصة، حتى في صورتها المقيدة، قدرة المثال التداولي الديموقراطي على إلهام تحولات في اتجاه الصالح العام. عملياً قد يحدث هذا. لقد أكد كثير من المنظّرين المعياريين قدرة التداول على تغيير إدراكات وحتى هويات المشاركين الأفراد شطر الصالح العام.[37] لا معنى للتداول إذا لم يُحدث تغييراً في رؤى بعض المشاركين على أقل تقدير، حتى إذا اقتصر على تغيير قوة واعتقاد المشاركين في رأي ثابت. حين يغيّر المشاركون رأيهم أثناء التداول، وهذا يحدث عملياً في أغلب الأحيان، فإنهم غالباً ما يقومون بذلك لأنهم حصلوا على معلومات واقعية جديدة.[38] أحياناً يغيرون رأيهم لأنهم اكتشفوا أخطاء منطقية في استدلالاتهم، أو طوروا منظورات جديدة في معلومات لديهم، بأن يتبنوا مثلاً رؤية أوسع نطاقاً. إننا نعتبر التداول "تحويلياً" بمعنى أنه يغير في المصلحة الخاصة، ليس في هذه الحالات، بل حين يغيّر المشاركون رأيهم بسبب تبنيهم بدرجة ما منظور مشارك آخر أو تبنيهم مصلحته. (قد يحدث هذا مثلاً حين تقرر كلية أغلبية أعضائها من الذكور أو ممن تخطوا سن تربية الأطفال عقد اجتماعاتها في وقت يسمح لأحد الأعضاء باصطحاب ابنه من دار الحضانة إلى البيت).

وفي شكل آخر من هذا التغيير، قد يغير المشاركون آراءهم لأن التداول أثار وعزز إدراكات وإلزامات العدالة، بحيث أصبحت تبطل وتعدل منظور المصلحة الخاصة الذي بدأوا به التداول، وقد يذهبون إلى حد تشكيل تصورات جديدة للعدالة أثناء التداول. وقد يتغير المشاركون على هذا النحو لأن التداول أثار وعزز روابط بالكيان الاجتماعي، الذي كانوا يعطونه وزناً أقل قبل التداول، وأصبح الآن يبطل أو يعدل في منظور مصلحتهم الخاصة الأصلي. وأثناء التداول، قد يسهمون في خلق الكيان الذي أصبح الآن يحظى بولائهم.[39] وحين يبلغ التداول حد تغيير هوية الفرد، وهذا نادراً ما يحدث، نستطيع أن نقول إن التداول لم يغير فحسب تفضيل الفرد بل غيّر حتى

---

(37) على سبيل المثال:
Barber 1984; Elster 1986; Warren 1992; Mansbridge 1980 and 1992; Chambers 1996.
بخصوص النزعة الارتيابية انظر Knight & Johnson 1994، ص. 282 وما يليها.

(38) Goodin & Niemeyer 2003؛ انظر أيضاً Luskin, Fishkin & Jowell 2003. يمكن للمعلومات الجديدة أن تشمل على سبيل المثال حالات متعلقة لم يسبق اعتبارها، ومصالح متعلقة سبق تجاهلها، وعواقب لم يسبق تحليلها، وخيارات لم يسبق التفكر فيها.

(39) يلزم الحكم على قيمة هذه التغييرات ليس فقط وفق جودة الإجراءات، التي تنتجها، بل أيضاً وفق المعايير الخارجية المتعلقة على سبيل المثال بقيمة الكيان أو الصالح العام الذي يطالب بولاء المشاركين. وقد تفضي العمليات التغييرية إلى جعل المشاركين يختارون سياسة في صالحهم أو في صالح موضع اهتماماتهم الجديدة لكنها تضر بالآخرين.

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

مصالحه.[40] حين يتم التعتيم على النزاعات الأساسية قبل التفاوض، أي تغيير في الخيارات وحتى في الهويات/المصالح سيخلق في الوضع المثالي نزاعاً جديداً أو يزيد من حدة نزاع قائم.

وقد يكون تغيير التفضيلات، وفي أحوال نادرة تغيير الهويات المؤسسة، في اتجاه الصالح العام، ضمن أكثر ملامح التداول قيمة. وتأكيد دور المصلحة الخاصة في التداول لا يعني إنكار هذه القيمة. وكما نوّه آرشون فنغ، تتعين المشكلة عملياً في أن "النقاشات التي تستهدف تعزيز وتوضيح الخيارات الفردية مثلاً، عبر الإفصاح عن النزاعات والدفاع عن مبادئ متعارضة"، خصوصاً إذا كانت تشجع على تقصي المصالح الخاصة فضلاً عن الصالح العام، قد تجعل "المشاركين أقل مرونة، وأكثر حرصاً على مصالحهم الخاصة"، فيصبحون من ثم أقل قابلية للتغير.[41] صحيح إنه لا يسهل أن يتقصى المرء المشتركات بشكل جماعي، ويظل منفتحاً على التغير، ويشكل صالحاً عاماً وفي الأثناء يتقصى ويتفهم بشكل مناسب مصالحه الخاصة والمصالح المعارضة الممكنة، لكن هذه المهمة ليست مستحيلة ولا متناقضة. إنها تعبر في واقع الأمر عن المثال.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

4- استخدام القوة

أ. هل القوة مضادة للتداول؟

في كل أشكال اتخاذ القرار التداولية، التي سبق تحديدها، لا تستخدم القوة بمعناها القوة القسرية في الوضع المثالي.[42] ولأن كل كائن بشري، كما أوضح فوكو، مشكّل من

---

(40) لا تنتج معظم تغييرات الهويات (ومن ثم تغييرات المصالح) عن نقاش مع الآخرين، بل عن تغيير في الظروف الموضوعية، كما يحدث عندما يصبح المرء أباً. وقد تنتج بعض التغييرات في الهويات عن مجموعة من الكلمات والأفعال، كما يحدث حين تقوم تشكيلة من النتائج المعرفية المتعلقة بالعدالة والإلزام عبر تغييرات الأفعال المشتركة بتغيير المرء إلى نشط حقوقي مستعد للتضحية بالكثير، ربما حتى حياته من أجل قضية. الكلمات وحدها (أقله الكلمات الأدائية) قادرة أحيانا على تحقيق مثل هذه التغييرات في الهويات والمصالح، كما حدث حين دخل بعض النبلاء الفرنسيين في ليلة 4 أغسطس 1789 الجمعية الوطنية ككائنات مدفوعة نسبيا بمصالح خاصة، وخرجوا منها ملتزمين بالقضاء على الميزات الإقطاعية. وقد تتطلب مثل هذه التغيرات الفورية للهويات الجمع بين الإدراك المعرفي (على سبيل المثال تحديد متطلبات العدالة في حالة بعينها) والنصح العاطفي (مثال التماهي مع أجزاء نفس المرء الراغبة في تحقيق مطالب العدالة والتبرؤ من الأجزاء غير الملتزمة بهذا الهدف). غير أن تغيير الهويات (ومن ثم المصالح) قد يتم بمرور الوقت أساسا عبر اعتبارات معرفية، كما يحدث حين يستوعب شخص ما سبق أن التزم بالعدالة حقائق وتبصرات جديدة حول محتويات العدالة وتتشكل لديه وفق ذلك هوية جديدة (كأن يصبح نسويا).

(41) Fung 2003، ص. 9-348. انظر أيضا (Thompson 2008) بخصوص "مشكلة النزاعات الداخلية" و& Laks Sebenis 1986) بخصوص "مأزق المفاوض".

(42) وفق صياغات 1989 [1962]) Habermas، ص. 202)، المبكرة والمتأخرة، يجسد التداول المثالي "تدفق الاتصال الخالي من استخدام القوة". وعلى نحو ينسجم مع هذا، تتضمن صياغتنا للمثال التداولي الضابط غياب القوة القسرية ضمن عملية اتخاذ القرارات، لكن ليس في تنفيذها. حتى القرار المتداول حوله بشكل مثالي والمجمع عليه قد يتطلب تطبيقه ممارسة الإكراه (انظر أدناه).

علاقات قوة، بما في ذلك علاقات القوة القسرية، ويمارس في الوقت نفسه قوة قسرية على الآخرين، فإن غياب القوة القسرية مثال ضابط، يستحيل تحقيقه، لكنه يشكل في العديد من الظروف معياراً تقاس وفقه الممارسة.[43]

ونفهم القوة بوجه عام على أنها تفضيلات أو مصالح "س" تسبب (أو تغير احتمال) مجموعة من النتائج، ونفهم القوة القسرية على أنها تفضيلات أو مصالح "س" تسبب قيام "ص" (أو احتمال قيامه) بما لم يكن له خلاف ذلك القيام به بسبب ما تعرض له من تهديد بالعقوبة أو استخدام للقوة.[44] ولا تستخدم القوة القسرية إلا في حال تعارض تفضيلات أو مصالح "س" مع تفضيلات أو مصالح "ص". ومن بين شكلي القوة، التهديد باستخدامها واستخدامها بالفعل، فالتهديد باستخدامها هو الذي يتضمن تفاعلاً مع إرادة من يمارس عليه فعل القسر أو الإكراه. إذا هددتك بعقوبة ("غادر الحجرة أو سأطلق عليك النار")، تستطيع دوماً قبول العقوبة وحرماني مما أريد. فعلك موضع إرادة عندك، على الرغم من أنك لا تفضله وليس في صالحك. ويختلف استخدام القوة عن التهديد بالعقوبة في أنه لا يتفاعل مع إرادة المكره. حين أستخدم القوة أحقق هدفي دون أن يكون لك خيار (أحملك خارج الحجرة، وأنت تركل وتصرخ). ولأن القوة تعمل ضد صالحك، دون تفاعل مع خيارك، فإنها تشمل كل تحديد لبدائل تضر بمصلحتك دون دراية من جانبك.

القوة المعارضة للتداول ليست القوة بوجه عام، التي قد تشمل القدرة البسيطة على الفعل، بل القوة القسرية، التي تعرّف بأنها التهديد بالعقوبة واستخدام القوة ضد مصالح الآخرين. الكذب شكل من أشكال القوة القسرية.[45] كذب "س" يجعل "ص" يتصرف، دون إرادة منه، ضد مصالحه بطرق ما كان له خلافها أن يفعل.

---

(43) يرجع بعض غموض تحليل فوكو إلى الخلط بين القوة كقدرة والقوة كإكراه، ولا يركز هذا التحليل إلا على القوة كإكراه. بخصوص فهم فوكو للقوة انظر (Fraser [1981] 1989) و (McCarthy 1990). انظر الهامش رقم (51) والنص المصاحب بخصوص فكرة "ثاني أفضل بديل"، التي تقر أنه في الظروف غير المثالية قد يكون من الخطأ محاولة الاقتراب قدر الإمكان من مثال ما.

(44) بتعبير أدق، نعرّف القوة بوجه عام على أنها "العلاقة السببية الفعلية أو الممكنة بين تفضيلات أو مصالح فاعل ما أو مجموعة من الفاعلين والنتيجة نفسها"، وهذه صياغة معدلة من تعريف (Nagel 1975؛ مع إضافة الكلمات بالخط المائل)، وهي تجري تحسيناً على صياغات فيبر وداهل عبر تضمين ردود متوقعة دون اشتراط النية. نشكر فيليب بتت لاقتراح "تغيير احتمال" النتائج. مقولتا التهديد بالعقوبة واستخدام القوة مستمدتان من (1963) Bachrach & Baratz، ولا يسري تعريفنا للقوة القسرية إلا على حالات تعارض المصالح (انظر Lukes 1974) وهو يتجاوب مع "الإكراه العدائي" عند بتت (Pettit, 2001b, pp. 72 ff.). وقد تستخدم القوة القسرية بشكل خفي دون تدخل نشط (انظر Pettit 2001b بخصوص الهيمنة). ولا نعني القوة غير المتساوية القدرة غير المتساوية على الإقناع في حال تعارض المصالح (انظر مثلا Lukes 1974. Knight & Johnson 1997).

(45) بخصوص التضليل كإكراه انظر: Bok 1978، ص. 18؛ Warren 2006، ص. 166. ونلحظ أن لكلمة "force" [القوة المادية] (في كتاب Bacharch & Baratz 1963) مضامين مادية وعنيفة نرفضها. فضلاً عن ذلك، فإننا لا نستخدم كلمة "force" (بوصفها شكلا من القوة القسرية) لوصف الأفعال، التي تشكل بدائل بطرق تنسجم مع مصالح الآخرين، على الرغم من أننا ندرك أن ما ينسجم ولا ينسجم مع مصالح الآخرين خلافي دائما. ونتجنب استخدام كلمة "استراتيجي" لأنها قد تعني 1) أفعالا لا تأخذ في حسبانها سوى الاستجابات الممكنة للفاعلين الآخرين، وهو استخدام محايد يصف تداولا مثاليا إلى حد كبير (انظر Johnson 1991)، و2) أفعالا مثل التلاعب بأجندة، التكتم على معلومات، وتشويه حقائق أو مدركات، لا تنشأ (باستثناء حالة الأساليب الأبوية) إلا في حال تعارض المصالح، وهي تتضمن أنواعا من القوة القسرية، وتعارض التداول؛ ووفق هذا فإننا لا نعتبر أنواع التفاعل التي يحللها (2006) Austen-Smith & Feddersen تداولا.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وفي الظروف العادية، شغل الوضع القائم يعطي المرء القوة عبر التهديد بالعقوبة واستخدام القوة، لأن المؤسسات القائمة وأوضاعها الاجتماعية المصاحبة تسهلان ما دأب كل شخص على القيام به، والقيام بأفعال تنأى عن هذا إنما يعرضه لعقوبات اجتماعية ومؤسسية تلقائية وحتى غير مقصودة. وتدفع هذه المؤسسات والأوضاع المشاركين في اتجاهات بعينها بصرف النظر عما إذا كان هناك من يعي هذا الدفع أو يعرف الثمن الذي سيتحمله مشاركون مختلفون. وتصبح القوة القسرية في الوضع الراهن إشكالية من منظور معياري حين تعزز مصالح فرد أو جماعة على حساب مصالح فرد أو جماعة أخرى. ووفق المثال التداولي، بما في ذلك مثال التداول التعاوني بشكل كامل، يجب ألا يكون للقوة القسرية أي أثر. في هذا المثال، حتى الوضع القائم يجب ألا يكون له وزن باستثناء ما يؤثر فيه عبر الإقناع بذاته (مثال ذلك، في حجة مؤداها أن ما نجح حتى الآن مرجح أن ينجح في المستقبل).[46]

ونقر أن مثال القوة القسرية الغائبة تماماً (وبدءاً من الآن سنشير إليه باسم "القوة" اختصاراً) ليس فقط مستحيل التحقق، بل أيضاً صعب التصور. كلنا نواتج علاقات قوة ونحن نمارس القوة بحضورنا نفسه في العالم. على ذلك، يمكن للبشر عملياً إدراك طيف تقريبي يبدأ من دور أدنى إلى دور أعظم بكثير تقوم به القوة. والمثال الضابط الخاص بغياب القوة في التفاعلات التداولية إنما يوصي بالتقليل إلى الحد العملي الأدنى من التهديد بالعقوبة واستخدام القوة المادية ضد مصالح الآخرين.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

ب. القوة في البنى الميسرة

كلما اقترب التداول الفعلي من المثال، قل التهديد بالعقوبة واستخدام القوة المادية. عملياً، غالباً ما تكون هناك حاجة إلى استخدام بعض القوة القسرية في التداول، أقله

---

(46) تثير الإغراءات مشكلة لم تحل بعد في نظرية القوة. تعرّف الكثير من نقاشات القوة (على سبيل المثال Barcharch & aratz 1963) الإكراه، كما فعلنا، على أنه يشمل تهديدات باستخدام العقوبة واستخدام القوة ضد مصالح المرء، لكنها لا تشمل إغراءات تعزز تلك المصالح. ويصف معظم متحدثي اللغة الجارية التهديد بالعقوبة واستخدام القوة المادية بأنه "إكراه"، جزئيا لأن الإكراه يتضمن بوجه عام حرمانا من الحرية، التي تعرّف في الغالب بالإشارة إلى الوضع القائم. (أختار "بحرية" تحسين وضعي استجابة لوعد، لكني "مكره" حين يسوء وضعي بسبب تهديد ما). من منظور اقتصادي، لا معنى للتمييز. ومن منظور نفسي، يحوز التمييز قدرا أكبر من المعنى، لأن الخسارة تقلل في العادة من السعادة أكثر مما يزيدها الكسب(Bentham [1789] 1961، p. 290؛ Kahneman & Tversky 1079). ومن منظور فلسفي يحاول فهم وعقلنة وتحسين الأحداس المعيارية، يظل وضع الإغـراءات غير واضح (بخصوص الإكراه انظر على سـبيل المثال Nozick 1972؛ وبخصـوص الإغراءات انظر Barry [1979] 1991). ويجمع منظرو التداول الكلاسيكيون، رافضين أن يكون التساوم والتفاوض جزءا من التداول، بين "التهديدات والوعود" (e.g.، Habermas [1996] 1998، p. 166؛ Mart 2006a، pp. 41–52؛ also Elster 1995؛ Fllesdal 2006b).

ولكي نتوافق مع أحداس مشتركة، أفردنا "القوة القسرية" كمعارض للتداول، وعرّفنا القوة القسرية على أنها التهديد بالعقوبة أو استخدام القوة. غير أن الإغراءات قد تكون هي الأخرى معارضة للتداول المثالي، خصوصا حين تأتي على سبيل المثال من تـداول لمجالات غير مناسـبة (Walzer 1983). اقتراحات القيام بإجراءات إيجابية لتحقيـق حل متكامل أو إنتاج نتاج منصف ليسـت إغراءات بالمعنى الدقيق، تماما كما أن التنبؤات والتحذيرات ليست تهديدات (انظر Elster 1995 بخصوص التمييز بين العروض/التنبؤات والوعود/التهديدات، على الرغم من أنه لا يسهل دائما عقد التمييز في الممارسة).

للحفظ على النظام. رئيس الجلسة، الذي يعد قائمة بأسماء الراغبين في التحدث، أو يعين على تجميع التعليقات الخاصة بموضوع بعينه، أو يوقف من يستطرد في كلامه من المتحدثين، أو يعطي فرصة لمن لم يتحدث بعد، إنما يهدد بعقوبة من يرغب في الكلام أنى شاء، ويستمر فيه كيفما شاء، وهذا إكراه إذا ما مورس بشكل منصف، سيعزز مقاصد التداول. في سياق عدم مساواة سبق وجودها، قد تكون هناك حاجة أيضاً إلى استخدام القوة القسرية صوناً لبعض الحقوق، والفرص المتساوية، وسائر الشروط التي تعين المشاركين على مقاربة المثال التداولي. وفي تداول ماورائي حول شروط التداول من المرجح أن يتبنى المتداولون الأحرار والمتساوون هذه القواعد المبررة بشكل متبادل ليس فقط تحصناً ضد الآخرين، بل أيضاً للتقليل من فرص ضعف إرادتهم في المستقبل.

ج. القوة ضد القوة

وينشأ ما يبدو استخداماً خلافياً آخر للقوة أثناء التداول في محاولات تحقيق توازن، حين تكون لدى أحد أطراف التداول موارد قوة أكثر من طرف آخر، وينوي استخدام هذه الموارد في تحقيق أهدافه ضد مصالح الآخرين، أو ينأى بسبل أخرى عن المثال التداولي. في مثل هذه الحالات، من المقبول أخلاقياً أن يمارس الطرف الآخر قوة قسرية أو ينأى على شاكلته عن المثال التداولي.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وهناك حجتان تبرران حالتي النأي هاتين، تهدف الأولى، الأقرب إلى المثال التداولي، إلى خلق الظروف المناسبة لتداول جيد. إذا حدث في تفاعل يشترك فيه طرفان إن كان لطرف ما قوة أعظم من الآخر، يمكن للطرف الأضعف أن يضاعف بشكل مناسب من قوته بحيث يساوي الأول كي يقوم بتحييده، منتجاً بذلك قدر الإمكان مقاربة لمثال القوة في التداول.[47] مثال ذلك، قد يبرر ديموقراطي تداولي الإضراب أو التهديد به وفق هذه الأسس المساواتية أو التحييدية.[48] وأي استخدام للقوة لخلق ظروف الاستماع في ظروف عدم المساواة المعوقة سيكون مبرراً هو الآخر.

الحجة الثانية ببساطة حجة للدفاع عن النفس. يجب ألا يتوقع من أشياع الديموقراطية التداولية أن يتشبثوا بقواعد التداول حين لا تلتزم الأطراف المتعارضة

---

(47) يضرب (David Estlund 2006، ص. 87) المثال التالي: "إذا صوبت مسدساً إلى رأسي، وصوبت رداً على ذلك مسدساً إلى رأسك، فإن استخدامك القوة قد قوبل بما يساويه (أقله بدرجة ما)، بمعنى أن قدرتها على تجنب المشاورات قد أضعفت باستجابتي. على ذلك لم يستعد بعد المثال التداولي المتحرر من استخدام القوة". والمنطق، الذي قد يكمن وراء اشتراط بعض المفاوضات، أن يقوم كل طرف (العمال ورجال الأعمال مثلا) لديه العدد نفسه من الممثلين، على الرغم من أن عدد الأفراد، الذين يمثلهم العمال مثلا أكبر فيما يفترض بكثير من العدد الذي يمثله رجال الأعمال. غير أن هذه الاستراتيجية التحييدية لا تعمل إلا في المواقف التي يوجد فيها طرفان.

(48) وعلى نحو مماثل يجادل (Lani Guinier 1992، ص. 92-288) عن وجوب تولي ممثلي الأقليات مناصب استراتيجية حاسمة في المجلس التشريعي لضمان أن العملية تستجيب لوجهات نظرهم.

بهذه القواعد.[49] من منظور الدفاع عن النفس، التقليل من أهمية القاعدة التداولية مسموح به بقدر ما يقلل الطرف الآخر منها.[50] وبوجه أعم، يؤكد جون الستر "الضرر الذي يمكن أن ينجم عن محاولات أحادية الأطراف للسلوك بطريقة أخلاقية"، وهو يتبنى نظرية "ثاني أفضل بديل"، مشيراً إلى أنه "حين يسلك الآخرون بطريقة غير - أخلاقية، قد يكون هناك إلزام لتجنب ما يقومون به، بل تجنب السلوك الذي كان له أن يكون أمثولة لو أن الجميع قام به".[51] عملياً، غالباً ما يجعل التحيز تجاه الحفاظ على الذات المشاركين يبالغون في تقدير ما يلزمهم القيام به لإعادة التوازن، فيشجعون بذلك على التصعيد.[52]

د. القوة في التنفيذ

بعد اتخاذ القرار، بصرف النظر عما إذا كانت الجماعة قد تداولت وتوصلت إلى توافق حقيقي في وضع متحرر نسبياً من استخدام القوة أو اتخذت قرارها عبر أشكال ديموقراطية تشمل استخدام القوة، سيلزم غالباً تنفيذ القرار عبر قوة قسرية. في الغالب يجب حل مشاكل الفعل الجماعي عبر اتفاق المشاركين على فرض شكل من الإكراه على من يغوون بعد الاتفاق، وبشكل عقلاني، بالتخلي عن الاتفاق (وهذا يشمل المشاركين أنفسهم).[53] يجب أن نفترض أن الديموقراطيات تحتاج في الغالب إلى استخدام القوة (فضلاً عن العمليات التداولية) في تطبيق القرارات التشريعية بصرف النظر إلى أي حد اقتربت عملية اتخاذ القرار من المثال التداولي.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

5- آليات ديموقراطية غير- تداولية

الديموقراطية شكل عملي لاتخاذ القرارات يستمد شرعيته المعيارية من درجة مقاربته للمُثل التي يتأسس عليها، فيما يستمد شرعيته السوسيولوجية من درجة نجاحه في

---

(49) Estlund 1993, p. 1474;

انظر أيضا:

Estlund 2006, pp. 81–7; Gutmann and Thompson 1996, pp. 72–3, p. 90; Young 2001.

(50) انظر (Fung 2005) بخصوص معايير الأمانة، والإحسان، والاستنزاف، والتناسبية.

(51) يؤكد (Elster 1986، ص. 116 /119) (في النص الأصلي) على مسار فكري بدأ بـ(Lipsey & Lancaster (1956-57 على سبيل المثال، في مشكلة الفعل الجماعي قد يكون على المرء بوجه عام واجب التعاون، لكن إذا تخلى الآخر عن الاتفاق، قد يلزم المرء التخلي وفق أسلوب المعاملة بالمثل بحيث يلزم الآخر بالتعاون مستقبلا. انظر أيضا Goodin 1995.

(52) Babcock and Loewenstein.

تنغمس الأطراف المتفاوضة على سبيل المثال في عملية تشويه استراتيجي جزئيا لأنها تتوقع أن الآخرين سيقومون بالشيء نفسه وهم بحاجة إلى إعادة التوازن (Shell 2000؛ Meltsner & Shrag 1974؛ Freund 1992). وينصح (Machiavelli [1513] 1950/ ص. 64) الأمراء بأنه "تماما مثلما يكون [الآخرون] سيئين، ولا يتقيدون بالتزاماتهم، فإنك بدورك لست ملزما بالتقيد بالتزاماتك معهم".

(53) Olson 1965; Hardin 1982; Grofman and Feld 1988.

الممارسة. وتتوقف فعاليته جزئياً على مقاربته المثل المؤسس عليها، لأنه من المرجح أن يتعاون المواطنون بشكل طوعي، وعلى نحو يتطلب فحسب القدر الأدنى من الإكراه، حين يجدون أن مجتمعهم السياسي يعيش في الواقع حسب مُثلهم.

وللحصول على شرعية سوسيولوجية قوية، تشترط الديموقراطية مُثلا معيارية لا تنطبق فحسب على مواقف الصالح المشترك أو الاتفاق الممكن على ما هو أفضل للمجتمع السياسي، بل ترتهن أيضاً بمواقف غالبة في السيادة تتعلق بالمصالح المتعارضة أو الخلافات غير القابلة للتسوية حول أفضل السياسات. وهكذا، يلزم أن تتم المشاورت في الديموقراطية بحيث توضح ما يتفق عليه وما يتنازع حوله. وحين تظل المصالح والآراء متعارضة بشكل غير قابل للتسوية، حتى بعد عملية التوضيح هذه، تحتاج الديموقراطية إلى مُثل وآليات غير ـ تداولية تسهّل تسوية الخلافات بشكل متبادل وتنتج قرارات منصفة ومقبولة على نحو معقول. وحين لا تلبي القرارات، التي يُخلص إليها احتياجات كل مشارك، وهذا أمر يكاد يكون محتماً، يتعين على هذه المُثل والمؤسسات الحفاظ على إمكانات النزاع قائمة.[54]

من منظور تداولي، قد تعد الآليات غير ـ التداولية الضرورية للقرار الديموقراطي شرعية معيارياً (بدءاً من الآن سنصفها ببساطة "بالشرعية") حين تنتج عن اتفاقات تبرم في مشاورات فعلية تقارب بشكل كاف المثل أو تتم وفق مشاورة افتراضية أنجزت بطريقة مناسبة، مثال الاتفاق في الوضع الأصلي.[55] وفي حالة اتخاذ قرار بخصوص مثل آليات القرار غير ـ التداولية هذه، يجب على المتداولين أن يأخذوا في حسبانهم حقائق علم النفس، أو على حد تعبير روسو "الناس كما هم"، وإدراك أن النفوس البشرية قابلة هي نفسها للتغير بدرجة ما نحو الأحسن أو الأسوأ بسبب المؤسسة التي يمارسون فيها نشاطهم.

وتشمل الآليات الديموقراطية غير ـ التداولية، التي نعتقد أن الأفراد الأحرار والمتساوين سيختارون في التداول الفعلي أو الافتراضي آليتين نعتبر كلا منهما "قسرية": التجميع عبر تصويت غير ـ توافقي والتفاوض بين خصوم متعاونين. وتتضمن كل من هاتين الآليتين استخدام القوة في عملية اتخاذ القرار نفسها (وليس من أجل الأهداف التداولية الخاصة بتشكيل عملية التداول، بحيث يكون أكثر إنتاجية أو يصون الحقوق والاحترام المتبادل، ولا من أجل تمهيد أرضية اللعب بشكل مسبق). وتنأى كل آلية على هذا النحو عن المثال

---

(54) انظر:

Honig 1993: Schwartz 1999.

(55) على سبيل المثال:

Gutmann and Thompson 2004: Rawls 1971.

التداولي، لكن لأن القوة محتمة في كامل طيف الحياة السياسية، تقاس شرعية كل آلية بمُثل ضابطة تناسب مجالها. وفي الديموقراطيات عادة ما تشمل هذه المُثل الحرية والمساواة بين الأطراف المتنافسة.

أ. التصويت

غالبا ما يقلل أشياع الديموقراطية التداولية من القيم ويعادون أهداف وآليات التصويت، سواء تم عبر لقاءات تعقد وجهاً لوجه، أم عبر الاستفتاء، أم عبر ممثلين يتخذون قرارات ملزمة لمن صوتوا لهم.[56] ولا ريب في أن التصويت يعاني من قصور كونه يأخذ التفضيلات على عواهنها، مفترضاً في أحيان كثيرة مصالح متعارضة أو ساعياً إلى النجاح بدلاً من الفهم المتبادل، ولا يشترط في حالة الاقتراع السري التبرير للآخرين، ويشجع من ثم على ارتكاب حماقات تقيم اعتباراً للأمور الخاصة.[57] على ذلك تبقى للتصويت قيمة واحدة عظيمة، فهو بطرق مهمة أكثر شمولية ومساواة من التداول، إذ مهما كان حجم المجتمع السياسي، يستحيل منح كل واحد "صوتاً" بالمعنى الحرفي بجعل صوت كل فرد مسموعاً عند سائر أعضاء المجتمع السياسي. وحتى في المجتمع السياسي الذي هو في غاية الصغر، من غير المفيد تصميم مؤسسات لكل عضو فيها كلمة مساوية بالمعنى الحرفي، ومن المستحيل تصميم مؤسسات يُعزى لكل عنصر فيها وزن متساو. في المقابل، لدى التصويت القدرة على جلب كل عنصر كامل الأهلية في المجتمع السياسي إلى القرار ومنح "صوته" وزناً متساوياً، أقله في القرار كما تمت صياغته. وبالقيام بذلك تجعل عملية التصويت إقرار الاحترام المتساوي موزاياً للاحترام، الذي يعزى للاستماع في التداول وإن اختلف عنه نوعياً.

ويدرك أشياع الديموقراطية التداولية أيضاً الضرورة الديموقراطية لشكل من التجميع يعقد عبر تصويت غير - توافقي بعد التداول حين تتعارض المصالح على نحو لا يقبل التسوية، ويكون التفاوض الساعي إلى الوصول إلى اتفاق مستحيلاً، أو حين لا يسعفه الوقت. وإذا عقد التداول بحيث يظهر الاختلاف كاملاً، ولا يتم أي اتفاق نهائي إلا بالتوافق، كما يكون حقيقياً ودون إكراه، فإن هذا الاتفاق، سواء تم عبر تداول كلاسيكي، أم

---

(56) انظر الهوامش (9-6) أعلاه بخصوص التداول في مقابل التجميع. غير أن كثيراً من أنصار الديموقراطية التداولية يؤكدون تكاملية هذه الآليات. انظر مثلا:
Manin 1987، pp. 341-4، 355-61؛ Gutmann and Thompson 1996، pp. 79-91، and 2004، pp. 79-90؛ Bohman 1996، ch. 2، esp. pp. 83-95؛ Nino 1996؛ Waldron 1999، pp. 91-3؛ Besson 2005، pp. 207، 233-54؛ Mansbridge 1980؛ Goodin 2008، pp. 108 ff.
ويتقصى (Thompson 2002) كيف تتوقف الإجراءات الانتخابية معياريا على عمليات التبرير المتبادل. بخصوص الدفاع عن تدابير غير - تداولية انظر على سبيل المثال Walzer 1999 وShapiro 1999.

(57) لعله بولغ في الأثر الخصوصي للتصويت. في الانتخابات الكبيرة الأثر الصغير لصوت شخص واحد يشجع عمليا فيما يبدو "التصويت" التعبيري على إعطاء صوت لقيم المرء (Brennans & Lomasky 1993)، كما يشجع التصويت الذي يقيم اعتبارا للأوضاع الاقتصادية في البلاد من أجل الصالح العام (Kinder & Kiewier 1979).

تداول موسع، أم تقارب، أم اتفاقات مبدئية، أم تفاوض تكاملي، أم تقاوض تعاوني كامل، سيكون في واقع الأم أكثر قبولاً لكل عضو من القرار المتخذ عبر تجميع غير ـ توافقي. وفي التصويت غير ـ التوافقي، على الرغم من أنه قد تكون هناك مبررات وراء كل موقف من مواقف الأطراف، وقد يعبّر عنه بالتصويت، إرادة كل طرف وقوته التي سيستخدم، وليس مبرراته، هي التي تحدد النتيجة.[58] نقول إن التجميع وفق قاعدة حكم قرار غير ـ توافقي يعد "قسرياً" بالضرورة لأننا في عملية اتخاذ القرار لحسم مسألة ما (مؤقتاً) عبر إعطاء كل فرد عبر الصوت قوة متساوية، نؤسس هذه القوة القسرية المتساوية في ذات عملية اتخاذ القرار. ويختلف هذا الدمج للقوة في عملية اتخاذ القرار نفسها عن استخدام القوة لتنفيذ القرار. مثال ذلك، في حكم الأغلبية تمتثل الأقلية لقوة الأغلبية ضمن القرار، في حين أنه في التنفيذ تكون كل من الأغلبية والأقلية عرضة لاستخدام القوة ضدها.

ولا يُقصد من وصف التصويت غير ـ التوافقي بأنه "قسري" أن يكون عدائياً؛ لأن الإكراه المبرر والمناسب في الآليات والتنفيذ يجعل الحكم الذاتي ممكناً في حالة النزاع. فضلاً عن ذلك، يجب أن تكون قوة الأصوات في المثال الضابط متساوية. كذلك فإن هذا المفهوم يستبعد شراء الأصوات، إما بالمال أو عبر تأمين السلع، أو الخدمات لأفراد بعينهم نظيرر أصواتهم. وحين تكون عملية التصويت بوجه عام مبررة ومصادقاً عليها عبر إجراءات تداولية، وتكون قد سبقت كل حالة تصويت فردية محاولات جديرة بالاحترام للتبرير المتبادل الذي يشترطه التداول، تكون هذه الآلية الديموقراطية متسقة مع التداول ومكملة له. ويناقش دنس تومسون بالتفصيل أنواع التبرير التداولي اللازم لتأسيس الإجراءات في أي تصويت.[59]

تقليدياً، اتخذ التجميع عبر التصويت شكل حكم الأغلبية. غير أن حكم الأغلبية ليس أسلوباً منصفاً في التجميع حين يتضمن السؤال نتائج توزيعية في مجتمع سياسي مجزأ بشكل معمق يضم أقلية (أو أقليات) محصنة. وفي المجتمع السياسي، الذي تسوده الانقسامات بشكل متقاطع (كما في الولايات المتحدة أو المملكة المتحدة أو فرنسا أو ألمانيا على المستوى القومي)، الفرد أو الجماعة، التي تخسر في قضية ما قد تكسب في أخرى، لكن حين يكون المجتمع السياسي منقسماً، بحيث تتجمع القضايا المهمة (مثل المسائل الاقتصادية والدينية واللغوية والثقافية، على المستوى القومي) مع بعضها بعضاً، والأقلية في قضية ما ستكون أقلية في أخرى، ويمكن أن تخسر في كل القضايا المهمة. وفي مثل حالات الأغلبيات الدائمة هذه، يكون حكم الأغلبية

---

(58) يعلق (Thompson 2002، ص. 187) على الانتخابات (أحد أشكال التصويت) بقوله" "إن الطابع الإرادي في التصويت يجعل تبرير العملية التي تعبر بها الإرادة الأمر الأكثر أهمية".

(59) Thompson 2002.

أقل إنصافاً من أشكال عملية اتخاذ القرار المؤسسة على شخص واحد/صوت واحد، التي تفضي إلى نتائج تناسبية.[60]

وليس هناك شكل كامل من التجميع غير ـ التوافقي، فمن المرجح أن الإجراءات، التي تستوفي بعض معايير الإنصاف، وحتى معايير المساواة، ستقصّر في استيفاء معايير أخرى. غير أنه يلزم في الديموقراطية أن تستوفي كل الإجراءات التجميعية المعايير، التي تعتبر كل مواطن عضواً متساوياً في المجتمع السياسي" وتحمي المواطنين ضد كل النتائج السياسية، التي قد تعرض "إمكانات نجاحهم لمخاطر عظيمة".[61] وفي المجتمعات ذات العدد الكافي من الانقسامات المتقاطعة، يمكن لحكم الأغلبية، الذي يعترف بحقوق الأقليات، أن يستوفي هذا الاشتراط. في مثل هذه المجتمعات، على حد تعبير جوتمان وتومسون، "في وسع أعضاء الأقلية الخاسرة قبول النزعة التي تقول بحكم الأغلبية كإجراء منصف حتى حين تفضي إلى نتائج غير صحيحة لأنها تحترم مكانتهم بوصفهم متساوين سياسياً".[62]

وعلى الرغم من قدرة حكم الأغلبية على استيفاء شرط معاملة المواطنين على أنهم متساوون سياسياً، يختلف المنظّرون بخصوص الأسباب، التي تجعل حكم الأغلبية شرعياً. وينزع أشياع الديموقراطية التداولية إلى اختيار النظريات، التي تؤكد التبرير المتبادل؛ فيما يفضل آخرون النظريات التي تؤكد التقسيم المتساوي للقوة.

ويتبنى بعض المنظّرين التداوليين مبرراً لحكم الأغلبية يرجع إلى أثينا القديمة، حيث يخلصون إلى أن الأغلبية، ما ظلت سائر الأشياء على حالها، أوفر حظاً من الأقلية في جانب التمكين من القيام بخيارات صحيحة.[63] وفي صيغة لهذا الزعم الإبستمولوجي [المعرفي] تؤكد أهمية عبء الإثبات، يقول سيلا بن حبيب إن حكم الأغلبية "إجراء قرارات منصف وعقلاني، ليس لأن العقلانية تكمن في الأعداد بل [لأنه].. إذا ارتأى عدد كبير من الناس أموراً بعينها على نحو بعينه، نتيجة القيام بأنواع بعينها من المشاورات القرارات،

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

---

(60) انظر (Lijphart 1977، 2004) (رغم أن مذهبه في الديموقراطية الطائفية (التوافقية) لا يؤكد النتائج التناسبية). انظر أيضا:
Mansbridge 1980: Guinier 1994: Fllesdal 2006a.

وتعاني كل من الديموقراطية الطائفية (التوافقية) وتجميع حكم الأغلبية من أوجه قصور ديموقراطية. انظر مثلاً:
Shapiro 2005: Risse 2004: Pettit 2001a.

(61) Beitz 1989, p. xiii.

بخصوص أعمال أحدث تطرح بدائل لحكم الأغلبية تستوفي معيار احترام الوضع المتساوي عند كل مواطن انظر (Risse 2004) و (Fllesdal 2007)، حيث ينتقد (Waldrone 1999). انظر (Thompson 2002) بخصوص أهمية الاحترام المتبادل بوصفه مبدأ تبريريا في إجراءات التصويت.

(62) Gutmann and Thompson 1996, p. 27.

(63) أول من عبّر صراحة عن هذا المبدأ هو (Condercet [1785] 1972)، الذي اعتبر نفسه يعبر عن فكرة روسو بطريقة صورية. ويعزو (Kendall 1959) صيغة من هذه النظرية للوك. انظر أيضا (Marti 2006b).

فإن لدى هذه النتيجة حقاً افتراضياً في أن تعد عقلانية إلى أن يثبت خلاف ذلك".[64] أما كرستينا لافونت فتجعل المطالبة بتحمل عبء الإثبات أكثر صراحة، وديناميةً، ومتجسداً في عملية تداولية. هكذا تقول، إنه في التداول المستمر، يقفو صوت الأغلبية "مكمن أعباء الإثبات في العملية التداولية"، بما في ذلك "أي جانب من الحجة يفشل في تأمين أسباب مقنعة تعزز قراراً ما في وقت ما".[65] وفق رؤيتها، يقبل أعضاء الأقلية القرار ليس لأنه صحيح، أو لأنه من المرجح أن يكون أكثر صحة من الخيارات الأخرى، لكن لأن التصويت ضده يجعلهم يدركون أنه يلزمهم استيفاء معيار التبرير العلني بشكل أكثر فعالية.

وترتهن هذه النظريات التداولية بحصول الأقلية على مبررات لاحترام نتيجة الأغلبية حتى حين لا تتفق الأقلية مع هذه النتيجة. ويفهم منظّرو هذا التيار صوت الأغلبية على أنه يفضي إلى نتيجة أغلبية، لا حكم أغلبية. في المقابل، تفترض نظريات الديموقراطية المؤسسة على القوة أن السيادة تعد جزئياً على أقل تقدير مسألة إرادة، لا مسألة عقل، ويخلصون إلى أن لدى كل مواطن حقاً في جزء مساو من هذه الإرادة. وقد يعرّف منظورو هذا التيار الديموقراطية ببساطة على أنها القوة المتساوية.[66] وبافتراض صراع مصالح بطريقة ضمنية أو صريحة، يوصون بحل منصف للصراع عبر منح كل مشارك قوة مساوية فيه.[67]

ولأن الممارسة في السياسة غالباً ما تشمل القوة فضلاً عن العقل، ولأن السيادة جزئياً على أقل تقدير مسألة إرادة، نجمع في دفاعنا عن حكم الأغلبية بين مبررات تتعلق بالتداول وأخرى تتعلق بالقوة. إننا نرى القوة المتساوية في حكم الأغلبية ليس كمثال نهائي، بل كآلية مؤسسة على مثال صمم للتعامل بطريقة منصفة على نحو معقول مع

---

(64) Benhabib 1966، ص. 72. وكان (Manin 1987، ص. 359) قد أشار مبكرا (فضلا عن الحجاج عن أن حكم الأغلبية بعد التداول مشرعن "في هذا السياق من قبل القوة العظيمة التي تحوزها مجموعة من الحجج مقارنة بحجج أخرى") إلى أن عملية حكم الأغلبية "تمأسس رغم ذلك لقبول حقيقة أن هناك أسبابا أخرى لعدم الرغبة في الحل الذي تم تبنيه في النهاية". (بخصوص احترام حكم الأغلبية للاختلاف انظر أيضا:

(Mansbridge 1980. p. 170: Waldron 1999. pp. 111 ff.: and Besson 2005. pp. 245–54.

ويدافع(Nino 1996) عن حكم الأغلبية بطريقة تداولية على أنه يشترط أكثر من أي حكم آخر اقتناع عدد أكبر من الناس (ومن ثم إثارة الحجج الأكثر عقلانية وعمومية)؛ ويضيف McGann 2006). pp. 135 ff.) أن إمكان التدوير يجعل حكم الأغلبية أكثر قابلية للتعديل من أنواع الحكم الأخرى، وهو يدافع عن الطريقة التي يشكل بها الحكم العملية التداولية. بخصوص "الأغلبيات التداولية" انظر أيضا (1996) Bohman.

(65) Lafont 2006, pp. 18–19.

التوكيد في النص الأصلي.

(66) انظر مثلا (Lively 1975) و (Pateman 1970).

(67) على الرغم من اعتبارنا التمييز بين النظريات التداولية والنظريات المؤسسة على القوة في حكم الأغلبية مرشداً مفيداً للافتراضات التأسيسية، ليست هناك بعد نظريات تتقصى مضامين نظرية مؤسسة صراحة على القوة، كذلك فإن النظريات التداولية والنظريات المؤسسة على القوة لا تستنفد الحجج المدافعة عن حكم الأغلبية. البعض يبرر حكم الإغلبية عبر نفعية تفضيل ضمنية، فيما يقوم البعض بذلك "عبر شيء قريب لقاعدة السبب غير الكافي". (1991 [1979] Barry) ، ص. 27؛ انظر Risse 2004، بخصوص مبررات أخرى). (ركون Waldrons 1999، ص. 13، 114 وما يليها) إلى الاحترام المتبادل المتجسد في الالتزام بمنح وزن متساو لـ"رأي" كل شخص في "مسائل الانشغال العام" يبدو أكثر تداولية من أن يكون مؤسسا على القوة.

ظروف واقعية غير ـ مثالية. نفترض أيضاً أن المواطنين، الذي يواجهون صراعات مصالح توزيعية نادراً ما يتصرفون كمتفاوضين تعاونيين، كما هو مفترض في المثال. في لحظات صراع المصالح، لن يبحث هؤلاء المواطنون دائماً عن تقسيمات منصفة، ولن يبحثوا، قبالة رؤى متعارضة في الإنصاف، عن طريقة منصفة في التحكيم بين هذه الرؤى أو عن قسمة الخلافات بشكل منصف. بدلاً من ذلك ستقوم علاقات القوة بدور في إنتاج القرارات وفي تطبيقها. وهكذا، بدلاً من تجاهل المُثل، تنظر النظرية المؤسسة على القوة إلى مُثل ذات علاقة كي تتعامل مع غياب السلوك المثالي من جانب المواطنين الأفراد. وتماماً، كما هو الحال بوجه عام، مثال حقوق المواطنين المتساوية رد فعل لنزوع الحكومة غير المثالي نحو إنكار هذه الحقوق، لذا فإن الحق الخاص بصوت متساو (أو بشكل أوسع الحق في قوة متساوية) يستجيب للنزوعات غير ـ المثالية عند الأفراد والجماعات في اتخاذ القرارات لممارسة القدر الأكبر المتاح من القوة.

ووفق هذا نقبل بوصفه شرعياً قدراً ما من التصويت بوصفه ببساطة ممارسة للقوة من أجل تشكيل إرادة جماعية. ولدى التصويت أعظم شرعية حين يقترب أشد القرب من مُثل التيسر والقوة المتساوية المناسبة لممارسته، حين يكون التداول قد تم في الإجراءات بطريقة مناسبة، وتم تبنيها في عملية مؤسسة على تبرير متبادل، وحين يسبق أي تصويت بعينه تداول يتم وفق شروط مثالية قدر الإمكان.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وتكون عملية التصويت متكاملة مع التداول، وليست مكملة لها فحسب، حين يشكل التداول التصويت، على سبيل المثال عبر استبعاد البدائل، أو وضع ترتيب أفضليات (أو آخر) ذي أفضلية مفردة على رأس القائمة، أو على مستوى أكبر، اختيار شكل التصويت نفسه. كذلك فإن توقع التصويت يسهم في تشكيل التداول، على سبيل المثال عبر فرض الاختيارات في شكل تصويت نعم ـ أو ـ لا. وحين لا يقوم المشاركون بالكشف عن المعلومات، أو يقومون، خلافاً لذلك، بالتلاعب بالتداول مدركين أنه سينتهي بحكم الأغلبية، فإن هذه الجهود المبذولة في التشكيل ستعوق التداول الجيد.[68]

وكلما واجه المجتمع السياسي مسألة حقوق أساسية أو مسألة تتعلق بالعدالة، يصبح التداول الجيد أكثر أهمية، ويقل وجوب حسم المسألة تأسيساً على القوة، بما في ذلك القوة المتساوية. وقد يغوى المرء بقول إن اللحظات الدستورية يجب أن تكون أكثر تداولية، وأبعد عن ممارسة القوة منها في السياسة العادية، لكن في اللحظات الدستورية الفعلية غالباً ما تكون اعتبارات القوة مهمة بشكل حاسم لاستقرار المجتمع السياسي في المستقبل.

---

(68) ثمة مثال على خيار ثنائي قسري في (Chambers 1996، ص، 235). بخصوص آثار إخفاء المعلومات لهذه الخيارات الثنائية على التداول، انظر (Mansdridge 1986). وبخصوص دور التصويت المتوقع في تشكيل تداولات تشريعية، انظر (Wa- dron 1999، الفصل 4) و(Besson 2005، ص. 5-244). وبخصوص دور التداول في تشكيل بدائل التصويت، انظر (Mackie 2003، ص. 92-386) وList وآخرون 2006.

ذلك أنه في المسائل الأكثر حسماً، حين يكون لدى أعضاء المجتمع السياسي مصالح، يمكن الجدل بقابليتها للتعميم مثل الحقوق الأساسية، يعقد التداول حول المسائل بشكل مثالي معمق، وصولاً إلى توافق حقيقي. وحين يستعصي الوصول إلى توافق، فإن التصويت على هذه المسائل خطوة عملية وعقلانية، لكن يجب تصور هذا التصويت بطريقة تداولية على أنه نتيجة مؤقتة تضع عبئاً سياسياً من أجل تأمين المزيد من المبررات. وكلما كانت المسألة أكثر تضمناً لحقوق أساسية وعدالة أساسية، قل وجوب حسمها بأصوات تعد ببساطة ممارسة لقوة في مجال إرادات متنافسة.[69]

لكن ما الذي يطلبه المثال التداولية من مواطن يواجه تصويتاً مثالياً، أن يتداول المواطن أولاً مع الآخرين بمعنى أن يبحث بشكل نشط عن وجهات نظر معارضة، ويصغي بانتباه إلى سرد كامل لوجهات النظر هذه، ويؤمّن تبريرات لوجهات نظره، ويحمل محمل الجد الاعتراضات، التي توجه إلى هذه المبررات، ويستعد لتعديل وجهات نظره وفق اعتراضات الآخرين من أجل تعزيز الصالح العام وإنصاف كل المعنيين. هنا يكون لواجب المواطن ثلاث مراحل. إذا خلص المواطن إلى أن سياسة ما أو مرشحاً ما سيعزز الصالح العام أكثر من غيره، يجب عليه أن يصوّت لهذه السياسة أو المرشح[70]، أما إذا بدا أنه ليس هناك صالح "عام" مبرر (معرّفا بشكل مرن)، بل هناك تحكيم منصف نسبياً لقيم أو مصالح متعارضة، فيجب أن يصوت المواطن للتحكيم الأكثر إنصافاً، لكن إذا خلص المواطن إلى أن هذا التصويت بالذات قد صمم على أن يكون مجرد طريقة في تجميع المصالح الخاصة أو التفضيلات أو القيم التنافسية، فيجب عليه أن يشعر أنه حر في التصويت وفقاً لمصلحته الخاصة، أو تفضيلاته أو قيمه بوصفها جزءاً من عملية التجميع. وقد يُنظر إلى عدد صغير فحسب من التصويت على المسائل الحكومية، عبر هذه العملية المؤلفة من مراحل، على أنها مجرد تجميعات للمصالح الخاصة أو التفضيلات. وقد تنزع مثل هذه الحالات للحدوث على المستوى الأدنى وفي أصغر الأوضاع، كما يحدث مثلاً حين يسأل مدرس الصف الثالث عن عدد من يرغب في ممارسة لعبة المراوغة، وعدد من يرغب في لعب كرة السلة.

(69) بخصوص المصالح القابلة للتعميم عند هبرماس وبوجه عام بخصوص الأهمية الأعظم للتداول نسبة للمسائل الأساسية فلسفياً، انظر (Chambers 1996، ص. 102 وما يليها، 187). نميز بين: أولاً، استخدام التداول، فرضياً أو فعلياً، لتأسيس معنى مُثل أساسية ما، حيث يجب ألا يكون للمصلحة الخاصة دور (وهذا أمر لا تعنى به هذه الدراسة)؛ ثانيا، التداول وصولا إلى قرار ملزم حول مصالح أساسية لا سبيل لإنكارها وقابلة للتعميم يمكن أن نفترض أنها لدى الجميع (مثال الحقوق الأساسية)، وينبغي أن تتضمن (المصلحة الخاصة بوصفها مجرد معلومات)؛ وثالثا، التداول وصولا إلى قرار ملزم حول مصالح بعينها، قد تشمل، وغالباً ما يجب أن تشمل المصلحة الخاصة، مقيدة بشكل مناسب، بوصفها تبريرا. من منحى آخر، يجب أن يكون الكيان الذي يقوم بالتداول مستعدا لدفع أثمان باهظة لمقاربة المثال حين يصبح القرار أكثر أساسية وشمولية وحين يصبح محتوى القرار أكثر أهمية.

(70) انظر (1958 [1865] Mill، ص. 155): "لا يتعلق صوته.. بأمانيه الشخصية بأكثر من تعلق حكم يقول به محلف. المسألة إذا تحرينا الدقة مسألة واجب؛ إنه ملزم بإعطاء [صوته] وفق رأي في الصالح العام هو الأفضل عنده وهو ما يمليه عليه ضميره.

ARCHIVE http://archivebeta.sakhrit.com

ب. التساوم المنصف بين خصوم متعاونين.

في كتاب "بين الحقائق والقواعد السلوكية" (Between Facts and Norms) يلحظ جرقن هبرماس أن الديموقراطيات تواجه في الغالب حالات لا "مصلحة فيها قابلة للتعميم ولا أولية واضحة لقيمة ما" "قادرة على تسويغ نفسها". في هذه الحالات، يؤسس المواطنون عبر التداول لإمكان حسم بعض خلافاتهم عبر اتفاق تفاوضي. إنهم يقدرون متى وكيف يكون التفاوض مناسباً وممكناً. وعلى حد تعبير هبرماس، تشترط الديموقراطيات، فضلاً عن التداول، مساومات تستخدم "التهديدات والوعود.. والموارد المادية، والقوة البشرية وما شابه ذلك"، غير أنه "ينبغي أن تكون قوة التساوم منضبطة على أقل تقدير بتوزيعها المتساوي بين الأطراف".[71] وهكذا، وفق رؤية هبرماس، كي تكون المساومات "منصفة"، يجب أن تمنح إجراءاتها "لكل الأطراف الراغبة فرصة متساوية في ممارسة الضغط، أي فرصة متساوية في التأثير على بعضها بعضاً خلال التساوم الفعلي، بحيث يتسنى لكل الأطراف المعنية أن تقوم بدور، وتكون لها فرص متساوية في الهيمنة".[72]

لاحظ أن استخدام التهديد فضلاً عن الوعود ينقل المفاوضات المعنية من مفاوضات توزيعية "تعاونية بشكل كامل"، وهي نوع من التفاوض التداولي، حيث تدافع الأطراف عن مصالحها وتنشد نتيجة منصفة تشمل مصالحها بشكل منصف، إلى مفاوضات توزيعية بين "خصوم متعاونين"، وهي شكل من التفاوض غير - التداولي تلوّح فيه الأطراف بالتهديدات، وهي شكل من أشكال القوة القسرية، لتحقيق غاياتها. وفي حين يشكك المنظّرون الديموقراطيون في الوقت الراهن في الأسس التي قد تشرعن حكم الأغلبية، فإن نقاش شروط شرعنة المفاوضات بين خصوم متعاونين لم يبدأ بعد إلا بصعوبة.

ومن بين المُثل الضابطة التي قد يوافق عليها كل منظّر ديموقراطي تساوي القوة بين الأطراف المتفاوضة، سواء في الجمعيات المباشرة، أم الهيئات التشريعية، أم الجهات غير - البرلمانية المعتمدة من المجلس التشريعي. والقوة غير المتساوية أصعب على التحقيق في التساوم منها في التصويت. كل ملمح قادر على أن يؤثر في تكلفة التخلي أو عدم الاشتراك في التفاوض سيؤثر في قوة التساوم، بما في ذلك أفضل بديل لدى المرء للاتفاق المتفاوض عليه وآثار الوضع القائم على موقفه. الحصول على معلومات والمصادر التي تكفل جمعها، والبراح الكافي من الوقت، والكثير من العوامل الأخرى جميعها تؤثر في قوة التساوم. وكما هو الحال في التصويت، يمكن تعريف القوة

---

(71) Habermas [1992] 1996. pp. 165-6.

انظر أيضا ص. 8 ـ 9؛ الذي يقتبس من (Elster 1991، نقح وأعيد طبعه في العام 2000) بخصوص التهديدات والوعود، إلخ.

(72) Habermas [1992] 1996, pp. 166-7.

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

المتساوية إما على المستوى الفردي أو في السياق. قد تكون لفاعل ما على المستوى الفردي قوة مساوية لقوة الآخرين، لكن إذا كان عضواً في أقلية، خصوصاً إذا كانت أقلية دائمة، لن تترجم "الفرصة المتساوية في ممارسة الضغط"، التي يتحدث عنها هبرماس إلى فرصة متساوية أو حتى متناسبة في "الهيمنة"، ولن تترجم حتى إلى نتائج تحظى فيها كل المصالح باعتبار متساو. بقوة فردية متساوية، لكن دون حلفاء كافين في السياق المعني، قد لا تحظى مصالح المشارك بالقدر الأدنى من الاعتبار. عند عضو الأقلية، يمكن لكل واحد من المبادئ المختلفة في الفرصة المتساوية، والقوة المتساوية، والنتائج المتساوية، والرضا المتساوي أن يفضي إلى نتائج مختلفة، في حكم الأغلبية وفي التساوم.[73] ولأن إجراءات إنتاج المساواة السياسية متعددة وغير محددة[74]، فإن ما يشكل مساواة في فرص ممارسة الضغط أو فرص الهيمنة غالباً ما يكون موضع خلاف بطريقة جوهرية.

في الممارسة، عملية التفاوض بين خصوم متعاونين تتكامل في كثير من الأحيان مع التداول، ولا تكملها فحسب. وغالباً ما يشكل التداول مثل هذا التفاوض عبر استبعاد البدائل، أو تحديد الموقف، أو، على مستوى أكبر، اختيار الشركاء في التفاوض ووضع قواعد اللعبة.[75] وفي حالات أغلب من هذه (كما في حالة الحجاج عن حقائق وقواعد سلوكية)، يتشابك التداول بشكل معمق مع مثل هذا التفاوض (ويشمل استخدام قوة قسرية).[76] حتى في السياسة الدولية يمكن "للحجاج الباحث عن الحقيقة" أن يقوم بدور مهم في التفاوض بين خصوم متعاونين، كما حدث حين أقنع جيمس بيكر ميخائيل غورباتشوف بأن ألمانيا الموحدة ستكون أقل تهديداً داخل النيتو منها خارجه.[77]

ويمكن لمسائل القيمة ومسائل المصلحة المادية الخاصة أن تفضي إلى مفاوضات بين خصوم متعاونين، أحياناً صحبة عناصر تداولية. في ألمانيا على سبيل المثال حسم المشرعون خلافاً مؤقتاً حول البحث في الخلايا الجذعية الجنينية بالسماح باستخدام خطوط الخلايا الجذعية القائمة (بحيث منحوا العلماء بعضاً مما يريدون) وحظر استخدام خطوط خلايا جذعية جديدة (بحيث منحوا معارضي استخدام الأجنة بعضاً

---

(73) See Beitz 1989; Mansbridge 1980.

حتى مسألة من يعد مشاركا مسألة خلافية بشكل أساسي وربما "بشكل جوهري" (Galli 1955-6). ويميز هبرماس بين المسائل الأخلاقية التي تؤثر في كل البشر والمسائل الأخلاقية التي تسري فحسب على جماعات اجتماعية أو جماعات تنتمي إلى ثقافة فرعية مقحمة بشكل مباشر" ([1992] 1996، ص. 108). على ذلك، لا مبدأ الإقحام المباشر ولا مبدأ المصلحة المتأثرة يؤمّن حدودا واضحة (Goodin 2007). انظر الهامش 4 أعلاه.

(74) انظر Beitz 1989.

(75) انظر Risse 2000.

(76) يخلص (Holzinger 2004، ص. 200) إلى أن "تعارض المصالح نادراً ما يكون خالياً من الخلاف المعياري والواقعي، لذا فإن هناك حاجة أيضا إلى الحجاج"؛ انظر أيضا (Elster 1995) بخصوص الأفعال المختلطة.

(77) Risse 2006, p. 26.

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

مما يريدون). في هذه الحالة، إذا لم تكن القوة متوازنة، فلن يتردد كل طرف في فرض قيمه على الآخر.[78]

وكما سبق أن أشرنا، ستنزع القوة المتساوية بين أطراف الخلاف (أي تكافؤ عدد وقوة الحلفاء) إلى خلق بيئة كل طرف فيها مستعد لعقد تسوية تحترم التزامات الآخر الأكثر عمقاً، لكن، وكما سبق أن بيّنا أيضاً، القوة المتساوية بين طرفي الخلاف تنتج في الغالب نتائج مختلفة تماماً عن كل قوة فردية متساوية، حيث تهيمن الأعداد الكبيرة. وفي حين أن التوازن قد يفضي إلى النتائج الأكثر تداولية، تأسيساً على تبرير كل طرف لموقفه للآخر عبر اعتبارات من المرجح أن يقبلها الآخرون، قد تكون القوة الفردية المتساوية وفق المنظور المعاكس أكثر إنصافاً. وفي الاختيار بين هاتين الغايتين السياق مهم. حين يبدو أن المجتمع السياسي قد ألزم نفسه بمقاربة عدائية أساساً للسياسة عبر تجاهل أو تهميش إمكان المفاوضات، التي قد تشكل نوعاً من الصالح العام المقبول بشكل تبادلي، من المهم بوجه خاص خلق تنويعة من المنابر المخصصة للتداول. ويمكن تنظيم هذه المنابر حول سبل مختلفة في تناول مشكلة القوة في ظروف الخصومة على أمل أن تظهر في بعض الندوات حلول تداولية لديها فرصة جذب الأغلبية، حتى في ظل الإجراءات الخصومية المؤسسة على قوة فردية متساوية.

وعلى الرغم من أن المفاوضات بين الخصوم المتعاونين مقيدة مثالياً بقيم الديموقراطية الخاصة بمساواة القوة وقدر التيسر المتاح (فضلاً عن الأخلاقيات والحقوق الأساسية)، فإن هؤلاء الخصوم يختلفون عن المفاوضين المتعاونين بشكل كامل في كونهم لا يترددون في استخدام القوة التي يمتلكون. مرة أخرى، تثير ظروف القوة في السياسة مشكلة "ثاني أفضل بديل"، جاعلة سعي المشاركين إلى تفاوض تداولي مثالي إشكالية تواجههم في الواقع، بما في ذلك التفاوض التعاوني بشكل كامل. وإذا كانت القوة مدار اللعبة، فإن الذين يتجنبون استخدام القوة سيخسرون ببساطة. وقد يدافع نقد أكثر أساسية للتفاوض التداولي عن أن روح التحزب، في سعيها إلى الكسب وفق قواعد بعينها للعبة، معززة بروح

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

---

(78) Holzinger 2005. وقد تم التوصل إلى التسوية نفسها من قبل الرئيس جورج دبليو. بوش في الولايات المتحدة. وعلى الرغم من أن هذه النتيجة اعتبرت من قبل بعض أعضاء البرلمان الألماني تكاملية بشكل حقيقي، ربما اعتبرها معظمهم تسوية تم التفاوض حولها بين خصوم متعاونين. ويميز (Risse 2000) بشكل مناسب بين "تأمين الأسباب الخطابية" و"التداول" وفق معيار ما إذا كان الفاعلون مستعدين لتغيير معتقداتهم والاقتناع بالحجة الأفضل. وقد اشتمل الجدال، الذي حضره الجميع في البرلمان الألماني حول بحث الخلايا الجذعية على عدد قليل من تبريرات المواقف "ولم يكن هناك حوار" (Holinger 2005، ص. 250). ولأنه يفترض حسم المسألة بتصويت الأغلبية، ولأن الاجتماع المنعقد بجميع أعضائه، كونه علنيا، كان قد وظف أساسا لعرض المواقف المختلفة على الملأ، لا يتوقع المرء تداولا حقيقيا في مثل هذا الوضع. انظر Elster 1995 و1998. بخصوص الآثار السلبية لعلنية التداول، انظر
Chambers 2004 and، empirically، Checkel 1999؛ Ulbert and Risse 2005؛ and Naurin 2007.
في هذا المثال، على الرغم من أن الجانبين في المجلس كانا متوازنين بشكل متساو، فإن التداول لم يأخذ بالضرورة في الحساب مصالح كل الأطراف المعنية (مثال أنه قد يكون للأجنة مصالح راهنة ومستقبلية).

متحمسة للتنافس والمعارضة، قد تنتج في الممارسة ذات التنظيم وحماية الأفكار التي يتطلبها التداول الحيوي.[79]

وإذا كانت ممارسة القوة حتمية في السياسة البشرية، وهذا ما نعتقده، فإنه يلزمنا، على طريقة مادسون، أن نقيم مؤسسات ديموقراطية تشمل هذه القوة بدلاً من أن تتجاهلها. ويجب أن تشمل هذه المؤسسات تجميعاً عبر التصويت، وأن تسهّل بين الخصوم المتعاونين في المجالس التشريعية صور تفاوض تداولية وغير - تداولية منتجة نسبياً. وقد تقوم بدور الأخلاق بين المشرعين، حيث تكون بعض استخدامات القوة الواعية والاستراتيجية شرعية. وعلى الرغم من أن المقام لا يتسع لتناول نطاق وحدود الآليات الديموقراطية غير - التداولية، التي يعتبرها أشياع الديموقراطية التداولية شرعية، فإن مثل هذه الآليات الديموقراطية تتطلب دائماً، على المستوى المثالي، شكلاً مهماً من الحرية والمساواة يحظى به كل المشاركين.

VI خلاصة

تواصل النظرية الديموقراطية التداولية سعيها لبلوغ مرحلة النضج.[80] وفي إسهامنا هذا في تطويرها، نفترض أنه يلزم على التداول توضيح النزاع، ومساعدة المشاركين على اكتشاف وتحديد المصالح المشتركة. وعلى الرغم من أننا نرغب في توكيد أهمية البحث عن صالح عام حقيقي، فإننا نرى أنه بمقدور التداول، ويجب عليه في بعض الظروف، الاشتمال على المصلحة الخاصة والتفاوض بخصوص مصالح متعارضة. إن التقارب، والاتفاقات المبدئية، والمفاوضات التكاملية، والمفاوضات التعاونية بشكل كامل متوائمة جميعها مع المثل التداولية. إنها كلها صور من التفاوض التداولي. التصويت والتفاوض بين الخصوم المتعاونين ليسا هما نفسيهما أفعالا تداولية، لكن حين يكونان مبررين عبر إجراءات تداولية، ويطبقان عبر مثل هذه الإجراءات، يمكن أن يقبلا من قبل المنظّرين التداوليين، بوصفهما مكونين مهمين، الديموقرطية، يكملان، وفي بعض الحالات، يتكاملان مع التداول. وعلى الرغم من أن المقام لا يتسع لتقص كامل لتحديد أي صور التحزب في التصويت والتفاوض بين الخصوم المتعاونين تتسق مع التداول وفي أي سياقات، أو أي الأشكال عرضة لأي معايير خاصة بالشرعية، نعتبر إحدى صيغ ممارسة القوة هذه مكوناً ضرورياً في الديموقراطية الشرعية.

وسيرغب منظّرو المستقبل في المزيد من البحث في سبل اتساق أو عدم اتساق صور

---

(79) بخصوص قيم وأخلاقية التشارك، انظر:

Muirhead (2006) and Rosenblum (2008) ؛

بخصوص الحاجة إلى التعزيز النشط للجدال الخصومي، انظر (Manin 2005).

(80) Bohmann 1998.

بعينها من التساوم والتفاوض مع المثل التداولية. مثال ذلك، يمكن لتبادل المنافع أن ينتج توافقاً ضمن المشاركين تأسيساً على مصالح خاصة أو جماعية متوازنة، لكنه قد يخلق نواتج خارجية سيئة للجميع. ودور أخلاقيات الخصوم المتعاونين في السياسة الحزبية، التي تسمح بتوظيف استراتيجي للوائح البرلمانية، قد يكون ثاني أفضل استجابة للقيود العملية في ضمان الحوافز التعاونية، لكنها قد تقوض التداول الجيد والتوزيع المتساوي للقوة. ويظل سؤال الاستخدام الشرعي للقوة في عملية اتخاذ القرار الديموقراطية في حاجة إلى بحث نظري، صحبة علاقة أفضل بالمثل الديموقراطية وآليات لضمان قابلية التداول والقرارات للتنقيح.

وننهي هذه الدراسة بالإشارة إلى أن "التداول" ليس مجرد كلام. على المستوى المثالي، يتجنب التداول الديموقراطي القوة القسرية في عملية الوصول إلى قرار، فيما تتعين مهمته المركزية في التبرير المتبادل. مثالياً، يتفاعل المشاركون في التداول، باحترام متبادل، بوصفهم مواطنين أحراراً ومتساوين في إطار السعي نحو شروط تعاون منصفة. وقد تشمل هذه الشروط الاعتراف والسعي وراء المصلحة الخاصة، بما في ذلك المصلحة الخاصة المادية، وبعض أشكال التفاوض، المقيدة بمثل ديموقراطية تداولية خاصة بالاحترام المتبادل، والمساواة، والمعاملة بالمثل، والتبرير المتبادل، والبحث عن الإنصاف، وعدم استخدام القوة القسرية.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

المراجع

Arendt, H. [1963] 1965. On Revolution. New York: Viking.

Arendt, H. 1961. The crisis in culture. In Between Past and Future. New York: Meridian.

Austen-Smith, D. and T. J. Feddersen. 2006. Deliberation, preference uncertainty, and voting rules. American Political Science Review, 100, 209–17.

Babcock, L. and G. Loewenstein. 1997. Explaining bargaining impasse: the role of self-serving biases. Journal of Economic Perspectives, 11, 109–26.

Bachrach, P. 1974. Interest, participation and democratic theory. In J. R. Pennock and J. W. Chapman (eds), Nomos XVI: Participation in Politics. New York: Lieber-Atherton.

Bachrach, P. and M. Baratz. 1963. Decisions and non-decisions: an analytical framework. American Political Science Review, 57, 632–42.

Barber, B. R. 1984. Strong Democracy. Berkeley: University of California Press.

Barry, B. 1965. Political Argument. London: Routledge & Kegan Paul.

Barry, B. [1979] 1991. Is democracy special In vol. 1, B. Barry (ed.), Democracy and Power. Oxford: Oxford University Press.

Beitz, C. 1989. Political Equality. Princeton: Princeton University Press.

Bell, D. A. 1999. Democratic deliberation: the problem of implementation. In S. Macedo (ed.), Deliberative Politics. Oxford: Oxford University Press.

Benhabib, S. 1996. Toward a deliberative model of democratic legitimacy. In S. Benhabib (ed.), Democracy and Difference. Princeton: Princeton University Press.

Bentham, J. [1789] 1961. Introduction to the Principles of Morals and Legislation. Garden City, NY: Doubleday/Dolphin.

Besson, S. 2005. The Morality of Conflict: Reasonable Disagreement and the Law. Oxford: Hart Publishing.

Besson, S. and J. L. Mart, (eds). 2006. Deliberative Democracy and Its Discontents. Aldershot: Ashgate.

Bohman, J. 1996. Public Deliberation: Pluralism, Complexity and Democracy. Cambridge, MA: MIT Press.

Bohman, J. 1998. Survey Article: the coming of age of deliberative democracy. Journal of Political Philosophy, 6, 400–25.

Bohman, J. 1999. Democracy as inquiry, inquiry as democratic: pragmatism, social science, and the cognitive division of labor. American Journal of Political Science, 43,

590–607.

Bok, S. 1978. Lying: Moral Choices in Public and Private Life. New York: Pantheon Books.

Brennan, G. and L. Lomasky. 1993. Democracy and Decision. Cambridge: Cambridge University Press.

Chambers, S. 1996. Reasonable Democracy: Jürgen Habermas and the Politics of Discourse. Ithaca, NY: Cornell University Press.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

Chambers, S. 2003. Deliberative democratic theory. Annual Review of Political Science, 6, 307–26.

Chambers, S. 2004. Behind closed doors: publicity, secrecy, and the quality of deliberation. Journal of Political Philosophy, 12, 389–410.

Checkel, J. T. 1999. Social construction and integration. Journal of European Public Policy, 6, 545–60.

Cohen, J. 1989. Deliberation and democratic legitimacy. In A. Hamlin and P. Pettit (eds), The Good Polity. Oxford: Blackwell.

Cohen, J. 1996. Procedure and substance in deliberative democracy. In S. Benhabib (ed.), Democracy and Difference. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Cohen, J. and J. Rogers. 2003. Power and reason. In A. Fung and E. O. Wright (eds), Deepening Democracy: Experiments in Empowered Participatory Governance. London: Verso Press.

Condorcet, J., Marquis de. [1785] 1972. Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix. New York: Chelsea Publishing. Dryzek, J. S. 1990. Discursive Democracy: Politics, Policy, and Political Science. Cambridge: Cambridge University Press.

Dryzek, J. S. 2000. Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestations. Oxford: Oxford University Press.

Dryzek, J. S. 2006. Deliberative Global Politics: Discourse and Democracy in a Divided World. Cambridge: Polity.

Elster, J. 1986. The Market and the forum: three varieties of political theory. In J. Elster and A. Hylland (eds), Foundations of Social Choice Theory. Cambridge: Cambridge University Press.

Elster, J. [1991] 2000. Arguing and bargaining in two constituent assemblies. University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law, 2, 345–421.

Elster, J. 1995. Strategic uses of argument. In K. Arrow et al. (eds), Barriers to Conflict Resolution. New York: Norton.

Elster, J. 1998. Deliberation and constitution making. In J. Elster (ed.), Deliberative Democracy. Cambridge: Cambridge University Press.

Estlund, D. M. 1993. Who's afraid of deliberative democracy On the strategic/deliberative dichotomy in recent constitutional jurisprudence. Texas Law Review, 71, 1437–77.

Estlund, D. M. 2001. Deliberation down and dirty: must political expression be civil In T. R. Hensley (ed.), The Boundaries of Freedom of Expression and Order in American Democracy. Kent, Ohio: Kent State University Press.

Estlund, D. M. 2006. Democracy and the real speech situation. In S. Besson and J. L. Mart (eds), Deliberative Democracy and Its Discontents. Aldershot: Ashgate.

Fishkin, J. 2005. Defending deliberation. Critical Review of International Social and Political Philosophy, 8, 71–8.

Føllesdal, A. 2006a. Subsidiarity, democracy and human rights in the constitutional treaty for Europe. Journal of Social Philosophy, 37, 61–80.

Føllesdal, A. 2006b. The value added of theories of deliberative democracy: where (not) to look. In S. Besson and J. L. Mart (eds), Deliberative Democracy and its Discontents. Aldershot: Ashgate.

Føllesdal, A. 2007. Why international human rights judicial review might be democratically legitimate. Scandinavian Studies in Law, 52, 103–22.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

Follett, M. P. [1925] 1942. Constructive conflict. In Dynamic Administration: The Collected Papers of Mary Parker Follett, ed. H. C. Metcalf and L. Urwick. New York: Harper.

Fraser, N. [1981] 1989. Foucault on modern power: empirical insights and normative confusions. In Unruly Practices. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Fraser, N. 1992. Rethinking the public sphere. In C. Calhoun (ed.), Habermas and the Public Sphere. Cambridge MA: MIT Press.

Freund, J. C. 1992. Smart Negotiating. New York: Simon and Schuster.

Fung, A. 2003. Recipes for public spheres: eight institutional design choices and their consequences. Journal of Political Philosophy, 11, 338–67.

Fung, A. 2005. Deliberation before the revolution: toward an ethics of deliberative democracy in an unjust world. Political Theory, 33, 397–419.

Gallie, W. B. 1955–56. Essentially contested concepts. Proceedings of the Aristotelian Society, 56, 167–98.

Galinsky, A. D., G. Ku, and C. S. Wang. 2005. Perspective-taking and self–other overlap: fostering social bonds and facilitating social coordination. Group Processes and Intergroup Relations, 8, 109–24.

Gamson, W. A. 1991. Commitment and agency in social movements. Sociological Forum, 6, 27–50.

Goodin, R. E. 1995. Political ideals and political practice. British Journal of Political Science, 25, 37–56.

Goodin, R. E. 1996. Institutionalizing the public interest: the defense of deadlock and beyond. American Political Science Review, 90, 331–43.

Goodin, R. E. 2007. Enfranchising all affected interests, and its alternatives. Philosophy and Public Affairs, 35, 40–68.

Goodin, R. E. 2008. Innovating Democracy: Democratic Theory and Practice after the Deliberative Turn. New York: Oxford University Press.

Goodin, R. E. and S. J. Niemeyer. 2003. When does deliberation begin Internal reflection versus public discussion in deliberative democracy. Political Studies, 51, 627–49.

Gould, C. C. 2004. Globalizing Democracy and Human Rights. Cambridge: Cambridge University Press.

Grofman, B. and S. L. Feld. 1988. Rousseau's general will: a Condorcetian perspective. American Political Science Review, 82, 567–76.

Guinier, L. 1992. Comment: voting rights and democratic theory. In B. Grofman and C. Davidson (eds), Controversies in Minority Voting. Washington: Brookings Institution Press.

Guinier, L. 1994. The Tyranny of the Majority. New York: Free Press.

Günther, K. 1993. The Sense of Appropriateness, trans. J. Farrell. Albany, NY: SUNY Press.

Gutmann, A. and D. Thompson. 1996. Democracy and Disagreement. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Gutmann, A. and D. Thompson. 2004. Why Deliberative Democracy Princeton, NJ: Princeton University Press.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

Habermas, J. [1962] 1989. The Structural Transformation of the Public Sphere, trans. T. Burger. Cambridge, MA: MIT Press.

Habermas, J. [1983] 1990. Moral Consciousness and Communicative Action, trans. C. Lenhardt and S. W. Nicholsen. Cambridge, MA: MIT Press.

Habermas, J. 1989. Morality and ethical life: does Hegel's critique of Kant apply to discourse ethics Northwestern University Law Review, 83, 38–53.

Habermas, J. [1990] 1993. Morality, society, and ethics: an interview with Torben Hviid Nielsen. In Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics, trans. C. Cronin. Cambridge, MA.: MIT Press.

Habermas, J. [1991] 1993. Remarks on discourse ethics. In Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics, trans. C. Cronin. Cambridge, MA: MIT Press.

Habermas, J. [1992] 1996. Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy, trans. W. Rehg. Cambridge, MA: MIT Press.

Habermas, J. [1996] 1998. The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory, ed. C. Cronin and P. De Greif. Cambridge, MA: MIT Press.

Hall, C. 2007. Recognizing the passion in deliberation: toward a more democratic theory of deliberative democracy. Hypatia, 22, 81–95.

Hardin, R. 1982. Collective Action. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Held, V. 1970. The Public Interest and Individual Interests. New York: Basic Books.

Holzinger, K. 2004. Bargaining through arguing: an empirical analysis based on speech act theory. Political Communication, 21, 195–222.

Holzinger, K. 2005. Context or conflict types: which determines the selection of communication mode. Acta Politica, 40, 239–54.

Honig, B. 1993. Political Theory and the Displacement of Politics. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Johnson, J. 1991. Habermas on strategic and communicative action. Political Theory, 19, 181–201.

Johnson, J. 1998. Arguing for democracy: some skeptical considerations. In J. Elster (ed.), Deliberative Democracy. Cambridge: Cambridge University Press.

Kahneman, D. and A. Tversky. 1979. Prospect theory: an analysis of decision under risk. Econometrica, 47, 263–91.

Kant, I. [1781] 1998. Critique of Pure Reason, ed. P. Guyer and A. Wood. New York: Cambridge University Press.

Kendall, W. 1959. John Locke and the Doctrine of Majority Rule. Urbana: University of Illinois Press.

Kinder, D. R. and D. R. Kiewiet. 1979. Economic discontent and political behavior: the role of personal grievances and collective economic judgments in congressional voting. American Journal of Political Science, 23, 495–527.

Knight, J. and J. Johnson. 1994. Aggregation and deliberation: on the possibility of democratic legitimacy. Political Theory, 22, 277–96.

Knight, J. and J. Johnson. 1997. What sort of political equality does democratic deliberation require In J. Bohman and W. Rehg (eds), Deliberative Democracy. Cambridge, MA: MIT Press.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

Krause, S. R. 2008. Civil Passions: Moral Sentiment and Democratic Deliberation. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Lafont, C. 2004. Moral objectivity and reasonable agreement: can realism be reconciled with Kantian constructivism Ratio Juris, 17, 27–51.

Lafont, C. 2006. Is the ideal of a deliberative democracy coherent In S. Besson and J. L. Mart (eds), Deliberative Democracy and Its Discontents. Aldershot: Ashgate.

Lax, D. A. and J. K. Sebenius. 1986. The Manager as Negotiator. New York: Free Press.

Lijphart, A. 1977. Democracy in Plural Societies: A Comparative Exploration. New Haven, CT: Yale University Press.

Lijphart, A. 2004. Constitutional design for divided societies. Journal of Democracy, 15, 96–109.

Lipsey R. G. and K. Lancaster. 1956–57. The general theory of second best. Review of Economic Studies, 24, 11–32.

List, C. 2003. Two concepts of agreement. The Good Society, 11, 72–9.

List, C., R. Luskin, J. Fishkin and I. McLean. 2006. Deliberation, single-peakedness, and the possibility of meaningful democracy: evidence from deliberative polls. [http:// personal.lse.ac.uk/list/PDF-files/DeliberationPaper.pdf].

Lively, J. 1975. Democracy. Oxford: Blackwell.

Lukes, S. 1974. Power: A Radical View. London: Macmillian.

Luskin, R. C., J. S. Fishkin and R. Jowell. 2003. Considered opinions: deliberative polling in Britain. British Journal of Political Science, 32, 455–87.

Machiavelli, N. [1513] 1950. The Prince. New York: Random House/Modern Library.

Mackie, G. 2003. Democracy Defended. Cambridge: Cambridge University Press.

Manin, B. 1987. On legitimacy and political deliberation. Political Theory, 15, 338–68.

Manin, B. 2005. Deliberation: why we should focus on debate rather than discussion. Paper presented at the Program in Ethics and Public Affairs Seminar, Princeton University.[http://politics.as.nyu.edu/object/BernardManin.html].

Mansbridge, J. 1980. Beyond Adversary Democracy. New York: Basic Books.

Mansbridge, J. 1986. Why We Lost the ERA. Chicago: University of Chicago Press.

Mansbridge, J. 1992. A deliberative theory of interest representation. In M. Petracca (ed.), The Politics of Interests. Boulder: Westview.

Mansbridge, J. 1996. Using power/fighting power: the polity. In S. Benhabib (ed.), Democracy and Difference. Princeton: Princeton University Press.

Mansbridge, J. 1998. On the contested nature of the public good. In W. W. Powell and E. S. Clemens (eds), Private Action and the Public Good. New Haven, CT: Yale University Press.

Mansbridge, J. 1999. Everyday talk in the deliberative system. In S. Macedo (ed.), Deliberative Politics. Oxford: Oxford University Press.

Mansbridge, J. 2002. Practice–thought–practice. In A. Fung and E. O. Wright (eds), Deepening Democracy. New York: Verso.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

Mansbridge, J. 2006. Conflict and self-interest in deliberation. In S. Besson and J. L. Mart), Deliberative Democracy and Its Discontents. Aldershot: Ashgate.

Mansbridge, J. 2009. Deliberative and non-deliberative negotiations. Harvard Kennedy School Working Paper RWP09–010.[http://ksgnotes1.harvard.edu/Research/wpaper.nsf/rwp/RWP09-010].

Mart, J. L. 2006a. La repblica deliberativa. Una teora de la democracia. Madrid: Marcial Pons.

Mart, J. L. 2006b. The epistemic conception of deliberative democracy defended. In S. Besson and J. L. Mart (eds), Deliberative Democracy and Its Discontents. Aldershot: Ashgate.

McCarthy, T. 1990. The critique of impure reason: Foucault and the Frankfurt school. Political Theory, 18, 437–69.

McGann, A. 2006. The Logic of Democracy. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Meltsner, M. and P. Schrag. 1974. Negotiating tactics for legal services lawyers. Clearinghouse Review, 7, 259–62.

Michelman, F. I. 1988. Law's republic. Yale Law Journal, 97, 1493–537.

Midgaard, K. 1980. On the significance of language and a richer concept of rationality. In L. Lewin and E. Vedung (eds), Politics as Rational Action. Dordrecht: Reidel.

Mill, J. S. [1865] 1958. Considerations on Representative Government, 3rd edn, ed. C. V. Shields. New York: Bobbs-Merrill.

Miller, D. 1992. Deliberative democracy and social choice. Political Studies, 40, 54–67.

Muirhead, R. 2006. A defense of party spirit. Perspectives on Politics, 4, 713–27.

Nagel, J. 1975. A Descriptive Analysis of Power. New Haven, CT: Yale University Press. Nagel, T. 1986. The View from Nowhere. New York: Oxford University Press.

Nagel, T. 1991. Equality and Partiality. New York: Oxford University Press.

Naurin, D. 2007. Deliberation Behind Closed Doors: Transparency and Lobbying in the European Union. Colchester/New York: ECPR Press/Columbia University Press.

Nino, C. S. 1996. The Constitution of Deliberative Democracy. New Haven, CT: Yale University Press.

Nozick, R. 1972. Coercion. In Peter Laslett, W. G. Runciman and Quentin Skinner (eds), Philosophy, Politics and Society, 4th series. Oxford: Blackwell.

Nozick, R. 1989. The Examined Life. New York: Simon and Schuster.

Olson, M. 1965. The Logic of Collective Action. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Pateman, C. 1970. Participation and Democratic Theory. Cambridge: Cambridge University Press.

Pettit, P. 2000. Democracy, electoral and contestatory. In I. Shapiro and S. Macedo (eds), Nomos XLII: Designing Democratic Institutions. New York: New York University Press.

Pettit, P. 2001a. Deliberative democracy and the discursive dilemma. Philosophical Issues (Supp. Nous), 11, 268–99.

Pettit, P. 2001b. A Theory of Freedom. Oxford: Blackwell.

Pettit, P. 2003. Deliberative democracy, the discursive dilemma, and republican theory. In J. Fishkin and P. Laslett (eds), Debating Deliberative Democracy. Philosophy, Politics and Society, 7th series. Malden, MA: Blackwell.

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

Pettit, P. 2006. Depoliticizing democracy. In S. Besson and J. L. Mart (eds), Deliberative Democracy and Its Discontents. Aldershot: Ashgate.

Pitkin, H. 1981. Justice: on relating public and private. Political Theory, 9, 27–52.

Przeworski, A. 1998. Deliberation and ideological domination. In Jon Elster (ed.), Deliberative Democracy. Cambridge: Cambridge University Press.

Raiffa, H. 1982. The Art and Science of Negotiation. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Rawls, J. 1971. A Theory of Justice. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Rawls, J. 1993. Political Liberalism. New York: Columbia University Press.

Rescher, N. 1987. Ethical Idealism. Berkeley: University of California Press.

Risse, T. 2000. 'Let's argue!' Communicative action in world politics. International Organization, 54, 1–39.

Risse, M. 2004. Arguing for majority rule. Journal of Political Philosophy, 12, 41–64.

Rosenblum, N. 2008. On the Side of the Angels: An Appreciation of Parties and Partisanship. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Sanders, L. M. 1997. Against deliberation. Political Theory, 25, 347–76.

Scanlon, T. M. 1982. Contractualism and utilitarianism. In A. Sen and B. Williams (eds), Utilitarianism and Beyond. Cambridge: Cambridge University Press.

Schmitt, C. [1926] 1988. On the contradiction between parliamentarism and democracy. In The Crisis of Parliamentary Democracy, 2nd ed., trans. E. Kennedy. Cambridge, MA: MIT Press.

Schmitt, C. [1928] 1957. Verfassungslehre, 3rd.ed. Berlin: Duncker and Humblot.

Schwartz, J. M. 1999. The Permanence of the Political: A Democratic Critique of the Radical Attempt to Transcend Politics. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Shapiro, I. 1999. Enough of deliberation: politics is about interests and power. In Stephen Macedo (ed.), Deliberative Politics: Essays on Democracy and Disagreement. New York: Oxford University Press.

Shapiro, I. 2005. The State of Democratic Theory. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Shell, G. R. 2000. Bargaining for Advantage. New York: Penguin.

Steiner, J., A. Bchtiger, M. Sprndli and M. R. Steenbergen. 2004. Deliberative Politics in Action: Analyzing Parliamentary Discourse. Cambridge: Cambridge University Press.

Stokes, S. C. 1998. Pathologies of deliberation. In Jon Elster (ed.), Deliberative Democracy. Cambridge: Cambridge University Press.

Sunstein, C. R. 1988. Beyond the republican revival. Yale Law Journal, 97, 1539–90.

Sunstein, C. R. 1995. Incompletely theorized agreements. Harvard Law Review, 108, 1733–72.

Sunstein, C. R. 1996. Legal Reasoning and Political Conflict. New York: Oxford University Press.

Thompson, D. F. 2002. Just Elections. Chicago: University of Chicago Press.

Thompson, D. F. 2008. Deliberative democratic theory and empirical political science. Annual Review of Political Science, 11, 497–520.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

Thompson, L. L. 2005. The Mind and Heart of the Negotiator, 3rd edn. Upper Saddle River, NJ: Pearson/Prentice Hall.

Tussman, J. 1960. Obligation and the Body Politic. New York: Oxford University Press.

Ulbert, C. and T. Risse. 2005. Deliberately changing the discourse: what makes deliberation effective Acta Politica, 40, 351–67.

Waldron, J. 1999. Law and Disagreement. Oxford: Oxford University Press.

Walton, R. E. and R. B. McKersie. 1991. A Behavioral Theory of Labor Negotiations: An Analysis of a Social Interaction System. Ithaca, NY: ILR Press.

Walzer, M. 1983. Spheres of Justice. New York: Basic Books.

Walzer, M. 1999. Deliberation and what else In S. Macedo (ed.), Deliberative Politics. New York: Oxford University Press.

Warren, M. 1992. Democratic theory and self-transformation. American Political Science Review, 86, 8–23.

Warren, M. E. 2006. Democracy and deceit: regulating appearances of corruption. American Journal of Political Science, 50, 160–74.

Williams, B. 1973. A critique of utilitarianism. In B. Williams and J. J. C. Smart (eds), Utilitarianism: For and Against. Cambridge: Cambridge University Press.

Williams, B. 1981. Moral Luck. Cambridge University Press.

Young, I. M. 1996. Communication and the other: beyond deliberative democracy. In S. Benhabib (ed.), Democracy and Difference. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Young, I. M. 2001. Activist challenges to deliberative democracy. Political Theory, 29, 670–90.

ARCHIVE

ثَبت المصطلحات	
Deliberation	التداول
Classic Deliberation	التداول الكلاسيكي
regulative ideal	المثال الضابط
aggregation of interests	تجميع المصالح
coercive power	القوة القسرية
Fair bargains	المساومات المنصفة
Deliberative democracy	الديمقراطية التداولية
Processes of convergence	عمليات المقاربة
Incompletely theorized agreements	الاتفاقات المبدئية
Integrative negotiations	التفاوضات التكاملية
Fully cooperative distributive negotiations	التفاوضات التوزيعية التعاونية بشكل كامل

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

قائمة القراءات الأساسية في الفلسفة السياسية

Aeschylus. "Agememnon."
________. "The Choephori."
________. "The Eumenides."

Arendt, Hannah. *On Revolution*
______. *The Origins of Totalitarianism*

Aquinas, St. Thomas. *Summa Theologae.* (best accessed in Hackett edition, *On Law, Morality and Poiltics*)

Arendt, Hannah. *The Human Condition.*

Aristotle. *The Politics.*
________. *Nicomachean Ethics.*

St. Augustine. *City of God.*
________. *Confessions.*

Burke, Edmund. *Reflections on the Revolution in France.*

Calvin, John. *Institutes of Christian Religion.*

Cicero. *The Republic.*
________. "On Duties."

Dewey, John. *Liberalism and Social Action.*
________. *The Public and Its Problems.*

Durkheim, Emile. *The Division of Labor in Society.*

Foucault, Michel. *Discipline and Punish.*

Freud. Sigmund. *Civilization and Its Discontents.*

Gadamer, Hans Georg. *Truth and Method.*

Habermas, Jürgen. *Theory of Communicative Action.*
________. *Between Facts and Norms.*

Hartz, Louis. *The Liberal Tradition in America.*

Hegel, G.W.F. *The Philosophy of History.*
________. *Phenomenology of Spirit.*
________. *Philosophy of Right.*

Heidegger, Martin. *Being and Time.*
________. *The Question Concerning Technology.*
________. "The Origin of the Work of Art."

Hirschman, Albert. *The Passions and the Interests.*

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

ببليوغرافيا

Hobbes, Thomas. *Leviathan.*

Hooker, Richard. *The Laws of Ecclesiastical Polity.*

Horkheimer, Max, and Adorno, Theodore. *The Dialectic of Enlightenment.*

Hume, David. *Treatise on Human Nature.*

Kant, Immanuel. *The Critique of Practical Reason.*
________. "Perpetual Peace."
________. "What is Enlightenment"
________. "Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Intent."
________. "Theory and Practice."

Levinas, Emmanuel. *Totality and Infinity.*

Lewis, C.S. *The Abolition of Man.*

Locke, John. *Two Treatises of Government.*
________. "A Letter Concerning Toleration."
________. *An Essay Concerning Human Understanding.*

Lucretius. *The Nature of the Universe.*

Luther, Martin. "The Freedom of a Christian."

Löwith, Karl. *Meaning in History.*

Lyotard, Jean François. *The Differend.*

Machiavelli, Niccolo. *The Prince.*
________. *The Discourses.*

Madison, James, *et. al., The Federalist Papers.*

MacIntyre, Alasdair. *After Virtue.*
Macpherson, C. B. *Political Theory of Possessive Individualism.*
Manent, Pierre. *An Intellectual History of Liberalism.*
Marcuse, Herbert. *One-Dimensional Man.*
Maritain, Jacques. *Man and State.*
McWilliams, W.C. *The Idea of Fraternity in America*

Marx, Karl. "On the Jewish Question"
________."The Economic and Philosophical Manuscripts of 1844."
________. "The German Ideology."
________. "The Comunist Manifesto."
________. *Capital*, Vol. I.

Mill, John Stuart. "On Liberty."
________. "Representative Government."
________. "Utilitarianism."
________. "On the Subjection of Women."

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

Milton, John. *Areopagitica.*

Montaigne, Michel de. *Essays.*

Montesquieu. *The Spirit of the Laws.*
________. *Persian Letters.*

More, Thomas. *Utopia.*

Murray, John Courtney. *We Hold These Truths.*

Niebuhr, Reinhold. *The Nature and Destiny of Man.*
________. *Moral Man, Immoral Society.*

Nietzsche, Friedrich. *Thus Spoke Zarathustra.*
________. *Beyond Good and Evil.*
________. *On the Genealogy of Morals.*

Oakeshott, Michael. *Rationalism in Politics.*
________. *On Human Conduct.*
Ortega y Gasset, José. *The Revolt of the Masses.*

Paine, Thomas. *The Rights of Man.*

Pascal, Blaise. *Pensées.*

Plato. *The Apology.*
________. *Crito.*
________. *The Republic.*
________. *Gorgias.*
________. *Laws*

Rawls, John. *A Theory of Justice.*
________. *Political Liberalism.*

Rommen, Heinrich. *The Natural Law.*
Rorty, Richard. *Contingency, Irony, and Solidarity.*

Rousseau, Jean-Jacques. *The First and Second Discourses.*
________. *Emile.*
________. *Social Contract.*

Sandel, Michael. *Liberalism and the Limits of Justice.*
Sartre, Jean-Paul. *Search for a Method.*
Schumpeter, Joseph A. *Capitalism, Socialism and Democracy.*
Schmitt, Carl. *The Crisis of Parliamentary Democracy.*
Smith, Adam. *The Theory of Moral Sentiments.*
________. *The Wealth of Nations.*

Sophocles. "Antigone."
________. "Oedipus the King."
________. "Electra."

Spinoza, Benedict de. *A Theologico-Political Treatise.*

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

Strauss, Leo. *Natural Right and History.*
________. *What is Political Philosophy*
________. (ed.) *The History of Political Philosophy*

Thucydides. *History of the Peloponnesian War.*

Taylor, Charles. *Sources of the Self; A Secular Age*

Tocqueville, Alexis de. *Democracy in America.*
________. *The Old Regime and the French Revolution.*

Vico, Giambattista. *The New Science.*

Voegelin, Eric. *The New Science of Politics.*

Walzer, Michael. *Spheres of Justice.*
________. *Just and Unjust Wars.*

Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism.*
_________. "Politics as a Vocation"
_________. "Science as a Vocation"

Winch, Peter. *The Idea of a Social Science.*

Wolin, Sheldon. *Politics and Vision*

Wollstonecraft, Mary. *A Vindication of the Rights of Women.*

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

مفهومان للتسامح العالمي الليبرالي*

المؤلف: كوك . تشور تان**
ترجمة: د. طارق راشد***

1 . المقدمة.

كيف ينبغي لدولة ليبرالية أن تستجيب لدولة غير ليبرالية تمثل . على الرغم من عدم ليبراليتها . مجتمعاً سوياً؟ وأعني بقولي "مجتمعاً سوياً" . مستخدماً ألفاظ جون رولز . أن الدولة الموصوفة بهذه الصفة دولة غير عدوانية، وتعترف باستقلال الدول الأخرى، وبالمساواة بينها، وأنها تحترم أيضاً حقوق الإنسان الأساسية، لكنها من الناحية الدستورية دولة غير ليبرالية من حيث كونها لا تؤيد الحريات والحقوق السياسية المعيارية، التي تحظى عموماً بالحماية في المجتمعات الليبرالية، وتنكر في حقيقة الأمر الافتراض الأولي الليبرالي الأساسي القائل إن الأفراد مواطنون أحرار وسواسية[1]، فهل ينبغي للدولة الليبرالية أن تتسامح مع مثل هذه الدولة غير الليبرالية؟

---

* Two Conception of Liberel Global Toleration. The Monist, Vol.94, No.4, pp. 489-505. Copyright © The Monist: An International Quarterly Journal of General Philosophical Inquiry, The Hegeler Institute, Peru, IL. Translated and Reprinted With Permissions by NCCAL - Kuwait 2013 .

** Kok-Chor Tan, University of Pennsylvania.

*** د . طارق راشد : كاتب ومترجم ومحرر مصري ـ له العديد من الترجمات ـ تعاون مع مشروع كلمة في أبوظبي والمركز القومي للترجمة بالقاهرة.

(1) John Rawls, The Law of Peoples (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999).

للاطلاع على مزيد من التوضيح وتهذيب مهم للنظرية الدولية عند رولز، انظر: Samuel Freeman, Rawls (London: Routledge, 2007), chap. 10، وانظر أيضا: Justice and the Social Contract: Essays on Rawlsian Political Philosophy (New York- Oxford University Press, 2007), part III.

يمكن أن ينظر الناظر إلى هذا السؤال بوصفه يخص السياسة الخارجية الليبرالية. وإذا كنا نتوقع أن تسترشد السياسة الخارجية لبلد معين بمبادئ العدالة، التي تؤكد تأييدها إياها، فهذا السؤال يستدعي سؤالاً آخر مفاده: كيف ينبغي أن تتصور الدول الليبرالية العدالة العالمية وحدود مطالبها؟ ويمكننا أن نحدد مفهومين محتملين للتسامح العالمي وما يصاحبهما من مفاهيم جانبية للعدالة العالمية في هذا الخصوص. يقول أحد المفهومين إنه ينبغي للدول الليبرالية أن تتسامح مع الدول غير الليبرالية، ويقول الثاني إنه ينبغي على الدول الليبرالية ألا تتسامح مع الدول غير الليبرالية. وعلى سبيل التيسير، سأسمي هذين المفهومين. على الترتيب. المفهومين "الدولي" و"الكوزموبوليتاني" للتسامح العالمي.

سأحاول في هذه المناقشة تحليل هذا الخلاف على التسامح الليبرالي العالمي بشكل أساسي من حيث وجهتي نظر متعارضتين حول قيمة التسامح الليبرالي والليبرالية، وليس المقصد هو أن الاختلافات في كيفية تفسير التسامح الليبرالي تقدم تفسيراً ضرورياً أو كافياً للخلافات المتعلقة بالتسامح الليبرالي العالمي، لكن المقصد أن هذه الاختلافات يمكنها تقديم سبيل إضافي لتفسير الجدال العالمي وتأطيره. وزعمي أن هذه المفاهيم المختلفة للتسامح الليبرالي يمكنها أن تميل بالحجة جهة أحد مثالي التسامح الليبرالي العالمي أو الآخر، إذن فتأييداً للمثال الكوزموبوليتاني، سأنوّه إلى مزايا معينة لأحد مفهومي التسامح الليبرالي مقارنة بالآخر. وفي البداية دعوني أولاً أنوه إلى ما يعنيه التسامح في سياق المناقشة الحالية.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

2. فكرة التسامح.

هناك مفهومان شائعان على الأقل لـ"التسامح"، وينبغي أن أوضح أولاً معنى التسامح الذي أناقشه في هذا المقام[2]، وهذا أمر ذو أهمية خاصة بالنسبة للجدال الحالي؛ لأنه. كما سأشير فيما يلي - يبدو أن بعض الاعتراضات الموجهة ضد المثال الكوزموبوليتاني للتسامح العالمي تستهدف مفهوماً للتسامح يختلف اختلافاً تاماً عن المفهوم الذي يفترضه أنصار المثال الكوزموبوليتاني. وسيتطلب استيعاب الاختلاف بين الدولي والكوزموبوليتاني حول هذه المسألة استيعاباً سليماً في البداية لبعض الفهم المشترك لما يعنيه التسامح.

أحد الاستخدامات الشائعة لـ"التسامح" يرى أن التسامح معناه "الصبر على الشيء" أو "احتواء الشيء" موضوع التسامح (على سبيل المثال: أسلوب حياتي معين أو مسعى معين)، الذي نعلن خطأه، لكننا على الرغم من ذلك نحتمله نظراً لعدم وجود بديل عملي أفضل منه؛ بمعنى أننا نحتمل الشيء المعنيّ لأننا لا نملك خياراً آخر غير التعايش معه، وأن نحقق

---

(2) أتحدث بمزيد من التفصيل حول ملاحظاتي في كتابي: Toleration, Diversity and Global Justice (College Park: Penn State Press, 2000), 23-24.

قصاري ما يمكن تحقيقه في ظل هذه الظروف. إذن، فمن الجائز أن نشجب مسعى خاطئاً أو ظالماً بعينه، لكننا نجد أنفسنا مجبرين على التعايش معه لأننا لا نملك وسائل ملائمة أو مجدية لمواجهته، أو أننا نشعر أن تركه وشأنه أمر مستحب لعدة أسباب أخرى (على الرغم من خطأ الشيء المقصود)، كأن يكون هذا من أجل السلام أو استقرار العلاقة أو ما إلى ذلك. ولعل هذه تكون الطريقة، التي يُفهم بها التسامح في أحوال كثيرة، فالتسامح من هذا المنظور هو في المقام الأول أحد أشكال التحلي بالصبر لأسباب تتعلق بالمحدوديات العملية على الرغم من اتخاذ موقف ناقد أخلاقياً تجاه الشيء موضع التسامح. ويُفهم هذا النوع من التسامح على أنه عدم تدخل. وعلى سبيل الإيجاز، هيا بنا نسمي هذا المفهوم مفهوم ممارسة التسامح؛ بما أنه يتعامل مع التسامح كاستجابة لمحدوديات عملية.

إحدى النقاط المهمة فيما يتعلق بمفهوم ممارسة التسامح هي أنه إذا حدث وتغيرت الظروف على الأرض. بمعنى أنه عندما يصير من العملي أو المجدي أن تتم الاستجابة بفعالية للنشاط المعنيّ. لن يعود هناك أي سبب لاحتمال هذا النشاط والتسامح معه، لكن يكون من قبيل الخطأ أن يضلع المرء في الأمر، ومن ثم فإن مسألة ما إن كان المرء يتسامح أو لا يتسامح مع شيء ما من منظور الممارسة لا تتوقف على ما تتطلبه العدالة من الناحية المثالية، بل على مدى إمكانية تحقيق العدالة وفقاً لما تمليه الظروف. والحقيقة إن التسامح مع نشاط معين من منظور الممارسة يتسق معيارياً مع اتخاذ خطوات لإزالة القيود، بحيث يصبح (التسامح باعتبار أنه احتواء) أمراً غير ضروري. نذكر على سبيل المثال، أنه مما يتسق مع هذه الرؤية للتسامح العالمي ألا تتدخل دولة ليبرالية في الشؤون الداخلية لأي مجتمع استبدادي حينما يكون مثل هذا التدخل غير عملي في الواقع أو مجانباً للحكمة، مع السماح في الوقت نفسه لهذه الدولة بإحداث تغييرات في الظروف على الأرض (ومثال ذلك تغيير ميزان القوى، أو التحريض على انشقاق داخلي مؤثر، أو ما إلى ذلك) كي تجعل التدخل من أجل الإصلاح في ذلك المجتمع لا يأتي بنتائج عكسية.

أما المعنى الثاني للتسامح فيختلف اختلافاً تاماً، إذ لا يقتضي فحسب احتواء الشيء محل التسامح، بل الاعتراف بأنه مقبول من بعض الجوانب حتى وإن لم يكن موضع قبول تام، لذا فإن هذه الفهم الثاني للتسامح - على خلاف مفهوم الممارسة - يتطلب - بالإضافة إلى الصبر على شيء ما أو وضع ما - تبني موقف معياري معين تجاه الشيء محل التسامح، فالشيء محل التسامح لا يتم "التعايش" معه مجرد التعايش نظراً لعدم وجود طريقة ممكنة لمعارضته، بل يتم التسامح معه لأنه يعد مقبولاً من منظور أخلاقي معين. وعلى خلاف مفهوم ممارسة التسامح، فإن تسامح المرء بهذا المعنى الثاني لا يجيز له التدخل بمجرد أن تسمح له الظروف على الأرض بالتدخل المجدي. ولا يعود السبب في عدم التدخل إلى كونه غير مجدٍ أو ذا نتائج عكسية، بل لأنه لا يوجد أساس معياري سليم للإقدام على هذا التدخل.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

هذا المعنى الثاني هو نموذج للتسامح أشد صعوبة من جانب ما، إذ إنه ـ كما قلنا ـ لا يتطلب فحسب مجرد تبني شكل معين من أشكال العمل على سبيل الاستجابة (وهو في حالتنا هذه عدم التدخل) فيما يتعلق بالمسعى موضع التسامح، بل أيضاً تبني موقف معين أو موقف معياري تجاهه، وعلى وجه التحديد الاعتراف بأن المسعى ليس موضع اعتراض أخلاقي بالكلية (حتى إذا كان العامل (agent) يستنكره على مستوى آخر). ولهذا المعنى من معاني التسامح سمة معيارية، فهو يتعامل مع التسامح باعتبار أنه انعكاس لما تتطلبه المبادئ الأخلاقية لا كمجرد نتيجة لإمكانية أو عدم إمكانية تحقيق المبادئ الأخلاقية. بمعنى أنه على الرغم من استنكار المرء الأولي للشيء موضع التسامح، فإن هناك وجهة نظر أخلاقية غالبة تستحسن قبول هذا الشيء، وسأطلق على هذا اسم المفهوم المعياري للتسامح.

وهذا المعنى المعياري الثاني من معاني التسامح هو الذي ستركز عليه مناقشتي، وسأستخدم من الآن فصاعداً مصطلح التسامح للإشارة إلى هذا المعنى من معاني التسامح (ما لم يوصف بصفة أخرى). وأنا لا أدعي أن هذا هو الفهم الوحيد للتسامح، فالحقيقة أن مفهوم الممارسة هو أحد الأفهام والاستعمالات الشائعة للتسامح. بيد أن المفهوم المعياري هو أيضاً إحدى طرق التي يُفهم بها التسامح، والأمر موضع الاهتمام في حد ذاته. كُلّاً من الناحية الفلسفية والعملية. أن نسأل عم إذا كان ينبغي على أي دولة ليبرالية أن تتسامح مع الدول غير الليبرالية على هذا النحو. والحقيقة أن النظرة المعيارية للتسامح تثير قضية أكثر تحدياً حول هذه النقطة. وتعكس الخلافات على التسامح الليبرالي العالمي بالمعنى المعياري خلافاً فلسفياً أعمق على حدود المبادئ العالمية من مجرد خلافات عملية على النفعية.[3]

المفهوم المعياري أكثر إثارة للاهتمام من الناحية الجوهرية؛ لأنه يربط التسامح ببعض الالتزام الأخلاقي بدلاً من مجرد المحدوديات العملية. وعلى نحو وثيق الصلة، نقول إنه مفهوم من مفاهيم التسامح يتيح حيزاً نظرياً بين الحكم النقدي أو الموقف النقدي وأعمال التدخل. ويرتبط التسامح في هذه الحالة في المقام الأول بوضع المعايير بدلاً من ارتباطه ارتباطاً مباشراً بإنفاذ المعايير في حد ذاتها. ويسمح مفهوم التسامح المعياري باتباع

---

(3) أعتقد أن هذا أيضا هو معنى التسامح الوارد في كتاب رولز الذي يحمل عنوان "قانون الشعوب" The Law of Peoples. يقول رولز في كتابه إن "التسامح لا يعني مجرد الامتناع عن ممارسة العقوبات السياسية - عسكرية أو اقتصادية أو دبلوماسية - لحمل الشعب على تغيير طرقه، بل يعني أيضاً الاعتراف بهذه المجتمعات غير الليبرالية كأفراد مشاركين متساوين حسني السمعة في مجتمع الشعوب" (The Law of Peoples, 59). وبالتالي فإن الاختلاف على حدود التسامح بين رولز ونقاده الكوزموبوليتانيين هو بشأن مبادئ عالمية وليس استراتيجية دولية. ويشترك مع رولز في هذه القراءة للتسامح الدولي صمويل فريمان Samuel Freeman، الذي يوضح، على سبيل المثال، أن الشعوب الليبرالية بمقتضى نظرية رولز لا ينبغي أن يمتنعوا عن تقويض الشعوب المقبولة فحسب بل "يتحملوا واجب التعاون معها" (Freeman, Rawls, 432). وللاطلاع على مناقشة نقدية حديثة للنظرية الدولية والتسامح عند رولز المفهومين على هذا النحو، انظر: Gillian Brock, Global Justice: A Cosmopolitan Account (Oxford: Oxford University Press, 2009), chap. 2.

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

معايير أشد صرامة دون أن يعني هذا ضمناً تداخلاً أكثر تساهلاً، وهذه نقطة مهمة سأعود إليها في المبحث الأخير.

3. النزعة الدولية والنزعة الكوزموبوليتانية.

أبيّن الآن المفهوم الدولي للتسامح العالمي وفكرة العدالة العالمية، التي يستند إليها هذا المفهوم.[4] ففيما يتعلق بالمفهوم الدولي الليبرالي، فإنه ما دامت الدولة - أي دولة - تستوفي حداً أدنى معيناً من المعايير العالمية، مثل احترام حقوق الإنسان الأساسية، واحترام المساواة بينها وبين الدول الأخرى، واستقلال الدول الأخرى وما إلى ذلك، فإنها تعد دولة شرعية، ويجب التسامح معها حتى وإن لم تكن - على الصعيد الداخلي - مجتمعاً ليبرالياً يؤمن بالمساواة بين الناس.[5] نذكر على سبيل المثال أن المجتمع ذا التراتبية الهرمية، الذي لا يؤمن بالمساواة بين الرجال والنساء في المنزلة كمواطنين، والذي لا يتيح المساواة في الحريات الدينية، ولا يسمح بالمشاركة الديموقراطية، والذي يحد من حرية المواطنين في تكوين الجمعيات والتعبير، يمكنه على الرغم من ذلك أن يحترم حقوق الإنسان الأساسية لأفراده، وأن يظل في حالة تعايش سلمي مع المجتمعات الأخرى حتى وإن كان - على نحو لا خفاء فيه - مجتمعاً غير ليبرالي، ولا يؤمن بالمساواة بين الناس. ويكون هذا المجتمع مجتمعاً تراتبياً هرمياً لا مجتمعاً ليبرالياً يؤمن بالمساواة بين الناس، لكن نظراً لأنه جيد التنظيم، فإنه يستوفي الاشتراطات الأساسية للعدالة الدولية.[6] ويتطابق المفهوم الدولي نوعاً ما مع وصف رولز للعدالة العالمية في كتابه "قانون الشعوب" (The Law of Peoples) (على الأقل من حيث التفسير العام)، وكذلك مع نظرية ديفيد ميلر حول العدالة الدولية وفكرة مايكل والزر حول "الحد الأدنى" من العدالة العالمية[7]، وسأسير على خطى رولز فأشير إلى هذه المجتمعات التراتبية الهرمية جيدة التنظيم وإن كانت غير ليبرالية بوصفها شعوباً أو مجتمعات "مقبولة". وفيما يتعلق بالرؤية الدولية، فإن الشعوب

---

(4) أنا أستخدم مصطلح "الدولية الليبرالية"، ربما بشكل غير تقليدي، لسهولة تمييز وجهة النظر الواسعة القائلة بأن العدالة العالمية الليبرالية هي عدالة "دولية" بالمعنى الحرفي للكلمة، بمعنى أن العدالة (الليبرالية) بين الدول الوطنية هي الشاغل المحوري للعدالة العالمية لا العدالة بين الأشخاص على هذا النحو.

(5) يسأل حكم عمّ إذا كان رولز يعتبر فعلا الشعوب المقبولة شرعية ومن أي منظور يعتبرها كذلك. إن كون رولز ينظر إليها باعتبارها "أفراد مشاركين متساوين حسني السمعة في مجتمع الشعوب (The Law of Peoples, 59) يشير إلى أنها من المنظور الدولي شرعية حتى ولو كانت هذه المجتمعات بشكل طبيعي لا تستوفي محليًا المعايير الليبرالية للشرعية. وفيما يبدو لي أن أحد الملامح المميزة لكتاب قانون الشعوب هو فكرة أن المعايير المحلية للشرعية والمعايير الدولية لا يلزم أن يكونا متطابقين. والحقيقة أن الأمر نفسه ينطبق على العدالة، وهي نقطة تغيب في بعض الأحيان عن الأذهان. انظر الحاشية 8 أدناه.

(6) يستوفي هذا تعريف رولز للشعب المقبول. انظر: The Law of Peoples, 71-75.

(7) Rawls, The Law of Peoples; David Miller, National Responsibility and Global Justice; and Michael Walzer, Thick and Thin: Moral Arguments at Home and Abroad (South Bend: University of Notre Dame Press, 1994), and "The Moral Standing of States," Philosophy & Public Affairs, vol. 9/3, 1980, 209-29.

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

المقبولة لا يتم التسامح معها فقط من منظور الممارسة، بل من المنظور المعياري أيضاً، إذ يجب الاعتراف بها كمجتمعات حسنة السمعة بموجب مفهوم مثالي للعدالة العالمية. لا يقتصر الأمر على أنه إذا حاولت المجتمعات الليبرالية التشجيع على إصلاحات ليبرالية قائمة على المساواة بين الناس في هذه المجتمعات المقبولة فستكون النتائج عكسية، أو يكون الأمر خطيراً على الاستقرار العالمي أو الإقليمي، بل بالأحرى، لا تملك المجتمعات الليبرالية أساساً قائماً على مبدأ للإقدام على هذا الفعل. والحقيقة إنه سيكون من قبيل عدم الاحترام أن تفعل ذلك بما أنه يقتضي تطبيق مبادئ تقييم ضد مجتمعاتٍ لا تتناسب معها أو لا تصلح لها هذه المبادئ.

ومن ثم، فإن المفهوم الدولي يرى أن اعتبار المجتمعات غير الليبرالية. لكنها فيما عدا ذلك مجتمعات مقبولة. مجتمعات ظالمة انتهاك للتسامح العالمي[8]، وهو يرفض كمثال عام الفرضية القائلة إن جميع الأشخاص في العالم في حد ذاتهم يستحقون اهتماماً متساوياً أو أنهم يجب أن تعتبرهم دولهم مواطنين أحراراً ومتساوين، ويرى أن مطالبة المجتمعات كافة بتنظيم مؤسساتها السياسية والاجتماعية المحلية، استناداً إلى افتراض المساواة السياسية الفردية، من قبيل عدم إظهار الاحترام اللائق للتعددية المقبولة.

والحقيقة إنه في إطار الحدود، التي تقررها حقوق الإنسان الأساسية، يَعتبر المفهوم الدولي الدول. التي يُنظر إليها كعوامل جماعية حرة ومتساوية. الوحدات الأساسية

http://Archivebeta.Sakhrit.com

(8) يجادل البعض أحيانًا بأن رولز لا ينظر إلى الشعوب المقبولة "باعتبارها عادلة"، وهي نقطة يشير إليها أيضًا قارئ مجهول الاسم. وفيما يتعلق بغرضنا الحالي، فإن هذه المسألة التفسيرية خارج نطاق موضوعنا إذا كان من المقبول أن رولز يعتبر أن الدول الليبرالية ينبغي أن تتسامح مع المجتمعات المقبولة من المنظور المعياري (سواء أكنا نريد أن نسمي هذه عادلة أم ظالمة). لكني سأعلق بإيجاز على هذه المسألة الخاصة بالتفسير. التفسير القائل بأن رولز يعتبر الشعوب المقبولة ظالمة (أو ليست عادلة تمامًا) يعتمد على تصريح رولز بأن "العالم الاجتماعي للشعوب الليبرالية والشعوب المقبولة ليس بالعالم الذي هو – حسب المبادئ الليبرالية – عادل تمامًا" (1999، 62، والخط المائل من عندي). لكن أن نستنتج من هذا أن رولز يعتبر الشعوب المقبولة ظالمة من واقع تصور مثالي ما للعدالة أمر غريب؛ لأن هذا يعني أن الشعوب الليبرالية يجب اعتبارها ظالمة أيضًا بما أنه يشتمل الشعوب الليبرالية في ذلك التصريح. حقيقة أن رولز يشتمل الشعوب الليبرالية في هذا التصريح يشير إلى أنه بكل بساطة يدلي بملاحظة جانبية عن الأوضاع غير المثالية ("العالم الاجتماعي" الفعلي لهذه المجتمعات)، وأنه الشعوب الليبرالية والشعوب المقبولة ليست عادلة تمامًا على أرض الواقع. لكن الأمر الأكثر إثارة للاهتمام أن هذا التفسير يتجاهل العبارة المكتوبة بخط مائل في التصريح المقتبس، وأعني تحديدًا أن الشعوب ليست عادلة تمامًا حسب المبادئ الليبرالية. إن إصرارنا على أن الشعوب المقبولة ظالمة ببساطة لأنها ظالمة حسب المعايير الليبرالية يتجاهل الطبيعة متعددة المستويات لنظرية العدالة عند رولز. ففي حين أن الشعوب المقبولة ليست عادلة بالتأكيد (والحديث الآن في إطار النظرية المثالية) من منظور العدالة الليبرالية، فإن مسألة ما إذا كانت عادلة أم ظالمة من منظور مثال دولي للعدالة مسألة مختلفة. إن أحد أغراض رولز في "قانون الشعوب" هو بالضبط أن يجادل بأن المجتمعات التي لا تستوفي المعايير الليبرالية للعدالة المحلية يمكنها على الرغم من ذلك أن تكون عادلة في حدود المعقول من منظور العدالة الدولية. وإغفال هذا يعني إغفال هذا المنظور الثنائي (أو النهج ثنائي المستوى) فيما يتعلق بالعدالة التي هي إحدى سمات نظرية رولز. والحقيقة أننا إذا افترضنا أنه لا عامل ولا كيان اجتماعي يمكن – بالتعريف – أن يكون ظالمًا ما لم ينتهك بعض عناصر مجموعة مبادئ العدالة التي تنطبق عليها، إذن فيبدو لي أن قولنا إن الشعوب المقبولة ظالمة من منظور قانون الشعوب إسهاب أكثر من اللازم للتفسير، ولا ننسى أن الشعوب المقبولة من المفترض أن تكون ممتثلة لمبادئ العدالة المقررة لمجتمع الشعوب (يذكر رولز هذه المبادئ في قانون الشعوب، الصفحة 37، والجزء الثاني مخصص لمحاولة إثبات لماذا تمتثل الشعوب المقبولة لهذه المبادئ كلها). فمن أي منظور يمكن اعتبار أي مجتمع ظالمًا من منظور العدالة الدولية إذا كان يؤكد مبادئ العدالة الدولية المعترف بها ويمتثل لها؟

للعدالة العالمية. وتتمتع الدول بصدارة أخلاقية معينة على الأفراد في هذا الشأن. وإن العدالة بين الدول هي التي تمثل الشاغل المحوري للعدالة العالمية وليس العدالة للأفراد داخل الدول. وبقدر ما يُفهم المفهوم الدولي كمفهوم للعدالة العالمية من منظور الدول الليبرالية، يكشف هذا عن تحول مثير للاهتمام وليس بالضئيل، فالفردية الأخلاقية - بمعنى فكرة أن الأفراد هم المحالّ الأساسية للعدالة - المفترضة في السياق الليبرالي المحلي تفسح المجال لجماعية أخلاقية بصورة من الصورة في السياق العالمي. وأنا في اعتقادي أن هذا التحول يمكن أن يكون نتيجة كيفية فهم الوصف الدولي لقيمة التسامح الليبرالي، وسأعود إلى هذه النقطة في موضع لاحق.

في مقابل ذلك، يَعتبر المفهوم الكوزموبوليتاني أن الشاغل الأول للعدالة العالمية هو ضمان تحقيق العدالة للأفراد في العالم ككل، وهو يبدأ من المثال القائل إن الأشخاص كافة - بغض النظر عن أماكن وجودهم - يستحقون اهتماماً متساوياً كمواطنين، وأن الغاية من وراء العدالة العالمية هي ضمان تنظيم المؤسسات والعلاقات العالمية بموجب مبدأ المساواة الفردية، وهذا يعني أن العدالة العالمية لا يمكنها أن تُعنى فحسب بكيفية اتخاذ الدول مواقف تجاه إحداها الأخرى، حتى إذا كان ذلك مشروطاً بمتطلب احترام حقوق الإنسان الأساسية على الصعيد المحلي. وفيما يتعلق بالمفهوم الكوزموبوليتاني، ستتطلب العدالة العالمية ما هو أكثر من ذلك وهو أن تساند المجتمعات كل المؤسسات السياسية والاجتماعية التي تظهر اهتماماً متساوياً بأمر أعضائها.

ما يعنيه هذا أن المجتمعات يجب أن تتبنى نوعاً ما من المؤسسات المحلية الليبرالية القائمة في جوهرها على المساواة بين الناس، ولا يعني هذا بطبيعة الحال أن أسلوباً معيناً واحداً فحسب من أساليب الترتيب الديموقراطي السياسي هو المقبول، وأن المؤسسات الديموقراطية الليبرالية يجب أن تتخذ شكلاً واحداً في جميع الأماكن. ويمكن التعبير عن مستوى مساوٍ من الانشغال بطرق مختلفة، لكنّ هناك حدوداً واضحة للكيفية، التي يمكننا أن نترجم بها الانشغال المتساوي ضمن المثال الديموقراطي الليبرالي.[9] في جميع الأحوال، ستشمل مبادئ العدالة العالمية أكثر من مجرد متطلب أن تحترم الدول حقوق الإنسان الأساسية، بل متطلب أن تحمي الدول الأنواع المألوفة من الحقوق الديموقراطية الليبرالية أيضاً، مثل حق المشاركة الديموقراطية، وحرية التعبير، وحرية التنظيم النقابي، والمساواة بين الجنسين، والمساواة في الحريات الدينية، وما إلى ذلك من خلال مجموعة مناسبة من المؤسسات.

(9) ينوه توكفيل Tocqueville قائلا: "سأعتبر هذا مصيبة كبيرة بالنسبة للجنس البشري إذا كان يلزم إنتاج الحرية بالملامح نفسها في كل الأماكن" (Democracy in America, tr. and ed. Harvey Mansfield and Delba Winthrop (Chicago: University of Chicago Press, 2000), 302). لكن المجتمع التراتبي لا يظهر لأفراده اهتمامًا متساويًا على النحو المفهوم في إطار العدالة الليبرالية.

بناء على ذلك، يفهم الكوزموبوليتاني حدود التسامح العالمي على نحو يختلف عن المفهوم الدولي. ولاستيفاء المعيار الضروري للتسامح، من وجهة النظر الكوزموبوليتانية، يُتوقع من المجتمعات. بالإضافة إلى المتطلبات التي تقررها العدالة الدولية. أن تؤيد مبادئ عدالة ليبراليةً قائمةً على المساواة بين الجميع من أجل مجتمعاتها، بمعنى أنه كي يتم الاعتراف بمجتمع ما كمجتمع حسن السمعة في مجتمع عادل من الشعوب، يجب أن يكون ليبرالياً من الناحية المؤسسية وقائماً على المساواة بين الجميع في تنظيمه السياسي المحلي.(10)

4. التسامح والليبرالية: وصفان.

في اعتقادي أن أحد الأسس المحتملة لهذين المثالين المتقابلين للتسامح العالمي الليبرالي هو نتيجة خلاف أساسي بخصوص قيمة التسامح الليبرالي، وهو خلاف يعتمد بدوره على تفسيرات مختلفة لليبرالية ذاتها. وبناء على ذلك، فإن أحد تقييمات هذين المفهومين الليبراليين للتسامح العالمي يمكن أن يسير بتقييم الأفكار المختلفة التي يقوم عليها التسامح الليبرالي والليبرالية.(11)

توجد طريقتان ممكنتان لتصور قيمة التسامح الليبرالي (بالمعنى المعياري)، ففيما يتعلق بأحد تفسيرات الليبرالية، يعد التسامح قيمة جوهرية من حيث كونه الالتزام الأساسي والمحدِّد للمبادئ الأخلاقية السياسية الليبرالية، وهذا لا يعني أن التسامح ليس محدوداً بالاعتبارات الأخلاقية الأخرى، بل على العكس تماماً، فبقدر ما تقتضي الليبرالية ضمناً شروطاً أخلاقية أساسية معينة (مثل احترام حقوق الإنسان الأساسية وما إلى ذلك)، فإن التسامح الليبرالي من منظور هذا المفهوم هو أيضاً. ضمناً. محدود بهذه الشروط الأخلاقية، وهذا يعني أنه عندما يطبَّق التسامح على الجماعات أو الجمعيات، سيكون هناك شرط ضروري وهو. بالإضافة إلى احترام حقوق الجمعيات الأخرى. أن تحترم الجمعيات الفردية أيضاً الحقوق الإنسانية الأساسية للأفراد الآخرين كل على حدة بما في ذلك حقهم الأساسي في ألا يتم إجبارهم على الانضمام إلى جمعية معينة (بمعنى حق الخروج) إذا كان لنا أن نتسامح معهم. بعبارة أخرى نقول إنه عندما (1) تُضمن حقوق الأفراد الأساسية، بما في ذلك حق الخروج، و(2) تتسامح الجماعة مع الجماعات الأخرى، فإنها تستوفي أيضاً الشرط الكافي للتسامح.

---

(10) وإذا كانت العدالة الليبرالية تشمل بعض الالتزامات الاقتصادية المساواتية حسب وجه النظر هذه، فهكذا أيضًا العدالة العالمية. لكني أركز هنا على البعد السياسي للعدالة الكوزموبوليتانية.

(11) تلخص المناقشة الواردة في الأقسام التالية، بتعديلات طفيفة، الحجج الواردة في Toleration, Diversity and Global Justice، وبالأخصّ في الفصل 3. ومن بين المؤلفين الذين اعتمدت عليهم رونالد دووركين - Ronald Dworkin، "The Foundations of Liberal Equality"، فـي Grethe B. Peterson ed., The Tanner Lectures on Human Values, Volume 11, (Salt Lake City, Utah: University of Utah Press, 1990), 1-119، و Will Kymlicka, Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights (Oxford: Oxford University Press, 1995).

لكن ليست هناك قيمة أخلاقية أساسية أو جوهرية بدرجة أكبر داخل الليبرالية توضح قيمة التسامح من منظور هذا الوصف لليبرالية. وفي إطار الحدود الموضوعة من قِبل المبادئ الأخلاقية الأساسية العادية، فإن الليبرالية هي مثال للعدالة يتسم باحترامه تنوع الأساليب الحياتية وتعدديتها. ويعرّف مثال التسامح الليبرالية كمبادئ أخلاقية سياسية مميزة. وكون التسامح مع الأساليب الحياتية يُعد أمراً أساسياً لا يعني أن الفرد لم يعد يعتبر موضع الانشغال النهائي، بل يعني منح ميزة معينة لأنواع الجمعيات أو الأساليب الحياتية التي يريد الأفراد - بشكل جماعي - أن يتبعونها. وسيراً على خطا الاستعمال الشائع، يمكننا أن نطلق على هذا الفهم للتسامح الليبرالي اسم الليبرالية.[12]

من منظور المفهوم الليبرالي الآخر، يُنظر إلى التسامح كقيمة مشتقة ليس لها أهمية إلا نتيجة التزام أخلاقي ليبرالي أساسي. ونذكر على سبيل المثال أن القيمة الأكثر جوهرية (وهي قيمة احترام استقلال الأشخاص) قد تكون هي التي تضفي على التسامح أهميته من حيث إن احترام استقلالية الأشخاص يعني بطريقة ما (لكن ليست الطريقة الوحيدة) احترام مفاهيمهم المختلفة للخير وأساليبهم الحياتية وانتماءات كل منهم. ومن منظور هذا المفهوم لليبرالية، وعلى العكس من التسامح القائم على الليبرالية، الذي وصفناه فيما سبق، فإن ما يجسِّد الليبرالية هو التزامها بحماية استقلالية الأشخاص، بل وتشجيع هذه الاستقلالية، ويثمِّن التسامح لأنه يحقق هذا المثال، مثال المساواة بين الأشخاص، وبقدر ما يحقق هذا المثال لا غير[13]، ويمكننا أن نطلق على تفسير الليبرالية هذا اسم ليبرالية الاستقلالية.

إحدى طرق تفسير الاختلاف بين التسامح الدولي والتسامح الكوزموبوليتاني هي من حيث وجهات النظر المختلفة في الليبرالية والتسامح على النحو الذي سبق تبيانه، ولا أعني أن الاختلاف مفسَّر بالضرورة أو بدرجة كافية بهذه العبارات، لكن أعني أن ليبرالي التسامح يميل إلى التسامح الدولي في حين يميل ليبرالي الاستقلالية إلى التسامح الكوزموبوليتاني على النحو التالي.

تميل ليبرالية التسامح نحو استنتاج أن التسامح مع المجتمعات المقبولة أعظم شأناً من المطالبة بالمساواة بين الأشخاص في هذه المجتمعات، وترسيخ دعائم هذه المساواة، نظراً لتأكيدها على التسامح مع التعددية؛ بمعنى أن تأكيدها على حماية الجماعات وتقديمها

---

(12) هذا المصطلح ومصطلح "ليبرالية الاستقلالية"، الذي سيتم استخدامه فيما بعد، استحضرهما العديد من المعلقين. انظر: William Galston, "Two Concepts of Liberalism" في Liberal Pluralism: The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice (Cambridge: Cambridge University Press, 2002)، وأيضا: - Kymlicka, Multicultural Citizenship. للاطلاع على مثال لليبرالي يؤيد اللبرالية القائمة على التسامح، انظر: Chandran Kukathas, The Liberal Archipelago (Oxford: Oxford University Press, 2003). للتعرف على استعراض ومناقشة حديثين لليبرالية الاستقلالية وليبرالية التسامح، انظر: Daniel Weinstock, "Value Pluralism, Autonomy and Toleradon" في - eds., Henry Richardson and Melissa Williams, Nomos XLIX: Moral Universalism and Pluralism (New York: New York University Press, forthcoming).

(13) - يعكس الاختلاف هنا التباين بين الليبرالية السياسية والليبرالية الشاملة. انظر: Rawls, Political Liberalism (New York: Columbia University Press, 1993).

على الأفراد (في إطار الحدود المعينة) يُميل الوصف نحو تسامح المجتمعات لا نحو تسامح الأفراد عندما يتحول النقاش إلى المجال العالمي. ويتخذ السؤال المحلي "كيف تكون الدولة الليبرالية لفهم حدود التسامح مع الجماعات غير الليبرالية؟" هذه الصيغة عالمياً: "كيف تكون الدولة الليبرالية لفهم حدود التسامح مع المجتمعات غير الليبرالية؟" ابتداءً بالمثال المحلي، وهو أن أي جماعة غير ليبرالية داخل مجتمع ليبرالي تستحق التسامح ما دامت تحترم الحقوق السياسية العامة المؤكدة الخاصة بجميع الأفراد في ذلك المجتمع، يصوِّر الموقف العالمي على النحو التالي: ما دام المجتمع غير الليبرالي يحترم الحقوق السياسية العامة الخاصة بالأفراد على النحو المقرر في المجال العالمي، فهذا المجتمع يستحق التسامح في النظام العالمي. ونذكر على سبيل المثال أنه فيما يتعلق بمفهوم رولز للعدالة الدولية، لا تحتاج المجتمعات المقبولة إلى أن تنظر إلى أفرادها كمواطنين أحرار وسواسية حتى ولو كان كل فرد يُنظر إليه بوصفه موضوعاً أخلاقياً[14]، وما دامت الحقوق الإنسانية الأساسية محترمة، بما في ذلك حق الخروج، وما دامت هذه المجتمعات غير الليبرالية ليست عدوانية ضد الدول الأخرى، فلا بد من التسامح معها.

ليس الأمر أن نهج ليبرالية التسامح مستبعد منطقياً من ادعاء أن الظروف المقيدة للتسامح الجماعي متطابقة محلياً وعالمياً، ومن ثم فإن التوصل إلى الاستنتاج الكوزموبوليتاني بأن أي مجتمع لا يمكن التسامح معه إلا إذا أكد أيضاً المجموعات ذاتها من الحقوق التي يملكها الأفراد، والتي تحد من تسامح الجماعة داخل الدولة الليبرالية[15]، لكن افتراضه أن سؤال الليبرالية الرئيس هو: كيف يمكن التسامح مع الطبقات الاجتماعية غير الليبرالية، يؤطّر الجدال على نحوٍ يميل بالمناقشة نحو تعيين الظروف المحددة للتسامح مع الدول غير الليبرالية بدلاً من تمحيص سؤال ما إذا كان ينبغي التسامح مع الدول غير الليبرالية. وعلى أي حال، يوفر هذا التحليل طريقة إضافية لفهم الموقف الدولي تجاه التسامح، الذي ربما يستحق النظر فيه، فهو يوفر، على سبيل المثال، طريقة لرؤية الصلة بين ليبرالية رولز السياسية وكتابه "قانون الشعب". وتشبه فكرة التسامح مع الشعوب المقبولة، كما يطرحها رولز نفسه، التسامح مع الجماعات الشاملة غير الليبرالية داخل الدولة الليبرالية، وتتمثل المهمة في رؤية كيف يمكن تحقيق المثال الدولي المشابه.[16]

---

(14) Rawls, The Law of Peoples, 71-75.

(15) انظر: Blain Neufeld, "Civic Respect, Political Liberalism and Non-Liberal Societies," Politics, Philosophy and Economics vol. 4/3, 2005, 275-99.

(16) Rawls, "The Law of Peoples" في On Human Rights, ed. S. Shute and S. Hurley (New York: Basic Books, 1993), 43. انظر فيما يتصل به تحليل تشارلز بايتس بأن إحدى الحجج الممكنة للتسامح الدولي عند رولز تعتمد على مثال التسامح مع "التعددية في مجتمع محلي". Beitz, The Idea of Human Rights (Oxford: Oxford University Press 2009), 154. وباعتراف الجميع فإن التشابه بين التسامح مع المذاهب الشاملة غير الليبرالية لكن المعقولة والتسامح مع الشعوب المقبولة ربما يكون أقل بروزا في تصريح رولز الختامي في كتابه "قانون الشعوب"

ومن ناحية أخرى، فإن المفهوم الكوزموبوليتاني ينشأ فيما يبدو بشكل طبيعي عن نظرة ليبرالية الاستقلالية ومفهومها الخاص بالتسامح. وبما أن ليبرالية الاستقلالية ترى أن التسامح مستند إلى مثال الاستقلالية الفردية ومحدود بهذا المثال، فعند تمديد نطاقه إلى المستوى العالمي، سيَعتبر أيضاً أن التسامح العالمي لا يهم إلا بقدر ما تكون هذه هي الطريقة، التي يتحقق بها احترام استقلالية الفرد. وينبغي ترك الأشخاص أحراراً لتنظيم حياتهم السياسية الجماعية الخاصة بهم؛ لأن هذا ضروري لممارسة استقلاليتهم، لكن في حدود كون هذا ضرورياً لممارسة هذه الاستقلالية. لكن عندما تصمَّم المؤسسات السياسية، بحيث تحول دون استقلالية الأشخاص الواقعين تحت سلطانها، فإنه لا يوجد أساس أخلاقي للتسامح مع هذه المؤسسات، إذ إن الأساس الأخلاقي للتسامح ينهار في هذه الحالة.

5. بعض مزايا ليبرالية الاستقلالية.

إذا كان مفهوما التسامح الدولي والكوزموبوليتاني يتأثران بمختلف الرؤى الأساسية لليبرالية وقيمة التسامح الليبرالي، فإن أي دفاع عن أحد مفهومي التسامح العالمي أو الآخر سيضطر إلى قول شيء حول هاتين الرؤيتين المتعارضتين لليبرالية، وسأنوه فيما يلي إلى بعض مزايا ليبرالية الاستقلالية على ليبرالية التسامح.

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

إحدى المزايا هي أن ليبرالية الاستقلالية قادرة على توفير فهم أوضح ومسوغات لحدود التسامح، حيث يوفر مثال الاستقلالية الفردية . باعتباره الأساس الأخلاقي للتسامح . أيضاً محدودية للتسامح قائمة على مبدأ. وكما سبق وذكرنا، فإن التسامح مع الأساليب الحياتية، أو الممارسات الاجتماعية، مطلوب عندما يحقق هذا على النحو الأفضل اهتماماً متساوياً بالأفراد، لكن عندما يخفق الأسلوب الحياتي إخفاقاً صريحاً في إظهار اهتمام متساو بالمشاركين فيه، لا يكون هناك أساس أخلاقي للتسامح معه. ويتسم مثال التسامح في إطار رؤية الاستقلالية بكل من القوة والوضوح، إذ يستند بشكل راسخ إلى إشارة إلى قيمة جوهرية ويدافَع عنه بهذه القيمة، وتوجد حدود واضحة لنطاقه.

ومن ناحية أخرى، فإن الفكرة القائمة على الليبرالية، ونظراً لأن فكرتها عن التسامح قائمة بذاتها، تبدو غير قادرة على توفير حد يمكن تعيينه للتسامح ذاته، حيث يتوقف حد التسامح بموجب هذه الرؤية على السياق إلى حد كبير، وفي بعض الحالات لا يمتد التسامح إلى بدائل الليبرالية ذاتها (كما في حالة السياق المحلي)، وفي حالات أخرى يمتد إلى بدائل الليبرالية (كما في السياق العالمي). ومن الجائز أن يكون هناك أساس قائم على مبادئ للنهج السياقي الخاص بحدود التسامح، لكن هذا يعني ضرورة أن يحتكم المرء إلى القيم الأخرى، وليبرالية التسامح ذاتها لا يمكنها التسليم بمثل هذا الأساس، ومثال

التسامح الخاص بها هو على الأرجح في النهاية مستند إلى فكرة التعددية المعقولة، لكن ما يُعد تعددية معقولة هو ذاته ليس قوياً من الناحية المعيارمن الجدير بالملاحظة بين قوسين أن هذا النهج السياقي فيما يخص حدود التسامح ربما يمكنه أن يفسر التحول في تركيز الدولية الليبرالية من الفرد إلى المجتمع (وذلك كما سبق ونوهنا). وفي حين أنه من المقبول في السياق المحلي أن نبدأ من الفردية الأخلاقية، ولن يكون هذا من قبيل عدم التسامح، فإن الموقف يتغير عندما ننتقل إلى الساحة العالمية. ويوسَّع نطاق التسامح ليشمل في هذه الحالة الأساليب الحياتية السياسية غير الليبرالية. وإصرارنا على الفردية الأخلاقية هنا، وتأكيدنا على أن الأفراد الذين اعتُبروا عوامل مستقلة يظلون موضوعات العدالة الأساسية حتى على المستوى العالمي يتعارضان مع التسامح مع الأساليب الحياتية غير الليبرالية، بمعنى أنه بما أن الفردية الأخلاقية ليست متوافقة مع الأساليب الحياتية المتسامحة، التي لا تؤيد الفردية الأخلاقية، فإننا نحتاج إلى التحول من تركيز فردي إلى تركيز متمحور حول الدولة.

الميزة الأخرى المهمة هي أن ليبرالية الاستقلالية تبدو أقدر على الدفاع عن الليبرالية ذاتها من ليبرالية التسامح. ولنتأمل هذا السؤال: كيف يُفترض أن يدافع ليبرالي التسامح عن الليبرالية أمام شخص ما يرفض الليبرالية ذاتها؟ وعلى نحو أكثر تحديداً: كيف يُفترض أن يدافع ليبرالي التسامح عن موقفه أمام شخص ما ينكر قيمة التسامح الذي له أهمية حاسمة بالنسبة لفكرته عن الليبرالية؟

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

في السياق المحلي، سيستجيب ليبرالي التسامح لخصم يرفض فكرة التسامح الليبرالي ذاتها، ولنقل في صالح فرض حكومة دينية، بقوله إن هذا يتعارض مع الثقافة السياسية العامة لأي مجتمع ليبرالي، لكن هذا فيما يبدو يؤسس. على نحو غير آمن. قيمة التسامح والليبرالية ذاتها على العرف، أي على ما يؤكده الأفراد أو المجتمعات بالفعل، ومن ثم ففيما يبدو يحرم الليبرالية من السلطة الأخلاقية المستقلة.

وفي حقيقة الأمر، ما الذي يفترض أن يقوله الليبرالي القائم على التسامح رداً على الثيوقراطي في حالة قول الثيوقراطي في معرض رده إنه يرفض في الواقع الثقافة السياسية العامة السائدة؟ فمن وجهة نظر ليبرالي التسامح، لا شيء أكثر من ذلك يمكن قوله أو يتعين قوله. هذا الشخص ببساطه يلزم احتواؤه. لكن يبدو لي أن الدفاع عن الليبرالية بهذه الطريقة دون أي محاولة لتوفير أسباب أخلاقية وحجج (عدا القول إن هذا جزء من ثقافتنا السياسية) يخاطر بتحويل الليبرالية إلى عقيدة ومبدأ.

فيما يتعلق بهذا الأمر، يبدو لي أن ليبرالية الاستقلالية من جديد تكون محصلتها أكثر إيجابية، ويمكنها أن تسعى إلى الدفاع عن الليبرالية بالإشارة إلى فكرة الاستقلالية الفردية. وأمام شخص يرفض الليبرالية، لا يشير ليبرالي الاستقلالية إلى القيم السياسية

العامة الراسخة في المجتمع فحسب لتبرير المفهوم الليبرالي للعدالة، بل سيستحضر حججاً أخلاقية حول المكانة الأخلاقية للأشخاص. ولا يوجد ما يشير ضمناً هنا إلى أن خصم الليبرالية سيقبل بسرعة فرضية الاستقلالية بمجرد عرضها عليه، ويسحب معارضته في هدوء، فالدولة الليبرالية ربما تكون لا يزال ليس لديها ملاذ تلوذ به إلا احتواء التهديدات ضد الليبرالية ذاتها عندما تكون حقيقية ومحدقة. لكن القصد هو أنها تستطيع طرح حجة أخلاقية، وأنها قادرة على أن تعطي نفسها بعض المبررات الأخلاقية لإقدامها على الاستجابة للتهديد، الذي يواجه الليبرالية على ما هي عليه. وتحظى سياساتها بتأييد دواع أخلاقية حتى وإذا كان مبرر هذه الدواعي يقدَّم إلى الدولة ذاتها.

ببساطة شديدة يمكننا القول إن ليبرالية الاستقلالية ليبرالية ذات أساس أخلاقي جوهري، في حين أن ليبرالية التسامح ليست كذلك. وفي حين أن هناك مزايا معرفية معينة في كون الشيء بلا أساس (مع اعتبار أن التواضع المعرفي هو الفضيلة الرئيسة)، هناك أيضاً عيوب فلسفية سياسية خطيرة، فليبرالية الاستقلالية بوجه عام توفر مفهوماً أقوى لليبرالية والتسامح الليبرالي.

6. صعوبة تواجه التسامح الكوزموبوليتاني.

وهكذا، فإن الرؤية التسامحية لليبرالية التي يمكن للموقف الدولي أن ينشأ عنها تواجه صعوبات معينة نظراً لتواضعها فلسفياً. لكن المثال الكوزموبوليتاني للتسامح يواجه صعوبة معكوسة نظراً لجزمه. وليست المشكلة احتمال أن يكون هذا منطوياً على تدخل أكثر مما ينبغي كما قد يظن البعض. وبشأن الرؤية المعيارية للتسامح، يوجد حيز نظري بين اتخاذ موقف نقدي ضد مجتمع غير ليبرالي وبين التدخل الفعلي ضد ذلك المجتمع. ومن ثم فإن هذا القلق ليس في موضعه إذا كان غرضه تحدي النهج الكوزموبوليتاني في التسامح بمعنى التسامح الذي نُعنى به في هذا المقام. ومن ثم، فإن الفارق بين رؤية الممارسة للتسامح والرؤية المعيارية يمكنه أن ينبهنا إلى إمكانية أن تكون الخلافات على حدود التسامح الدولي ببساطة ناجمة عن افتراض كل جانب في الخلاف مفاهيم مختلفة للتسامح. وينطلق نُقَّاد الرؤية الكوزموبوليتانية من المنظور المعقول جداً والقائل بأن الدول الليبرالية يجب أن تتسامح بالمعنى العملي مع الدول غير الليبرالية بدلاً من التدخل وفرض إصلاحات ليبرالية عليها، في حين أن الكوزموبوليتاني يتمسك بشدة بالرؤية التي ليست غير مقبولة والقائلة بأن الدول الليبرالية لا يجب أن تتسامح بالمعنى المعياري مع الدول غير الليبرالية دون أن تفرض ضرورة تدخل الدول الليبرالية أيضاً لإنفاذ موقفها المعياري. وسيساعد توضيح معنى التسامح محل النقاش على بيان ما إذا كان جدال معين حول التسامح العالمي هو مجرد جدال كلامي (ويمكن توضيحه بسهولة) أم جوهري بحق.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

ومن ثم، ففي حين أن الدولة الليبرالية قد ترفض نقدياً بعض الدول غير الليبرالية وتنكر أن هذه الدول أعضاء متساوية المكانة في مجتمع من الدول العادلة، يمكنها على الرغم من ذلك أن تقبل أن هناك أسباب أخلاقية احتراسية واستراتيجية، بل وموازنة لعدم الإقدام بشكل مباشر على فرض الإصلاح على الدول غير الليبرالية. والحقيقة أنه فيما يتعلق بالتدخل العسكري، فإن القيود النمطية للحرب العادلة سوف تحرم على الأرجح التدخل العسكري من أهليته كوسيلة مقبولة لإنفاذ الحكم بأن الدول غير الليبرالية والمقبولة في الوقت نفسه تخفق في استيفاء معايير العدالة الدولية. وهكذا، وفيما يخص السؤال العملي جدا: "ما إذا كان يتم التدخل عسكرياً" فيما يتعلق بالدول غير الليبرالية، فإن كلا من الدوليين والكوزموبوليتانيين يمكن أن يكونوا متفقين جداً. الاختلاف الرئيس هنا هو أن الكوزموبوليتاني يحتفظ باستنكاره العام أو إدانته العامة للدولة غير الليبرالية، وأما الدولي فلا يتخذ موقفاً عاماً مستنكراً مماثلاً. ومن ثم، فإن الكوزموبوليتاني يحتفظ للدول غير الليبرالية بحق انتقاد هذه المجتمعات رسمياً، وتوفير حوافز للتغيير بل والتهديد بفرض عقوبات (حيثما كان هذا مقبولاً أخلاقياً وكان فرض هذه العقوبات لن يؤتي نتائج عكسية) وما أشبه ذلك. ويوجد نطاق كامل من خيارات السياسة الخارجية، بالإضافة إلى التدخل العسكري، لمساندة وتشجيع الإصلاحات الليبرالية في المجتمعات غير الليبرالية. وحقيقة أن المثال الكوزموبوليتاني للتسامح - بالتعريف - لا يؤمن بالتدخل لا تجعله غير قابل للتمييز عن الوصف الدولي.(17)

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وهكذا، فإن المشكلة مع المثال الكوزموبوليتاني للتسامح ليست أنه يميل إلى التدخل مقارنة بالنهج الدولي. وليست الصعوبة الحقيقية مجرد الصعوبة العملية المتعلّقة بكيفية إنفاذ الحكم بطريقة مسموح بها، بل الصعوبة الفلسفية المتعلقة بصلاحية هذا الحكم. وقد يعترض الدولي قائلاً إنه حتى إذا كان المثال الكوزموبوليتاني لا يخفّض المعايير اللازمة للتدخل العسكري، فإنه يشكل إحدى صور "الإمبريالية" الأخلاقية" من حيث كونه يتعامل مع المعايير التي لا تصلح إلا في إطار تقاليد وثقافات معينة باعتبارها عامة. وعلى وجه التحديد، فإن المثال الكوزموبوليتاني القائل بأن الأشخاص كافة يستحقون حماية استقلاليتهم من قبل دولتهم مفهوم ليبرالي بشكل فريد لا يحتاج إلى تطبيق خارج الثقافات الليبرالية. وبالإصرار على عمومية مثال الاستقلالية الفردية، تخفق الكوزموبوليتانية في إظهار احترام (وتسامح) كافيين مع المُثل الأخلاقية المتباينة. وحتى إذا لم تكن الكوزموبوليتانية تؤمن بالتدخل، فإنها على الرغم من ذلك خاطئة في رفع المجتمعات إلى معايير لا تنطبق عليها، وإدانتها باعتبارها ظالمة أو لا يمكن التسامح معها استناداً إلى هذه المعايير. والعمومية

(17) هذه النقطة الأخيرة استجابة لمارجريت جنكنز Margaret Jenkins, "Political Liberalism and Toleration in Foreign Policy," The Journal of Social Philosophy vol. 41/1, 2010, 112-36, 129-30. يمكن أن تكون الليبرالية الكوزموبوليتانية جازمة حتى وإن لم تكن بالضرورة قهرية.

الأخلاقية المزعومة للكوزموبوليتانية هي ذاتها تنطوي على إشكالية، وإذا كان الموقف الدولي هو أيضاً متواضع، فالموقف الكوزموبوليتاني يبدو متواضعاً بدرجة غير كافية.

وهذا اعتراض خطير، والدفاع الناجح عن العدالة الكوزموبوليتانية الذي بينته سوف يتطلب التصدي له. وسوف أختم ببعض الملاحظات في محاولة لتخفيف شدة هذا الشاغل.

أولاً: المفهوم الكوزموبوليتاني لا يسعى فحسب إلى فرض مفهوم معين للعدالة على الصعيد العالمي، بل يسعى إلى تمديد ذلك المفهوم استناداً إلى أسباب أخلاقية يعتقد أنها ذات جاذبية عريضة وأن الجميع يمكنهم الاشتراك فيها. ولا شك أن الرؤية الكوزموبوليتانية تدعو إلى موقف نقدي واستجابة تجاه الدول غير الليبرالية وسوف تؤيد مفهوماً للعدالة العالمية يعلن من حيث المبدأ أن الدول غير الليبرالية ظالمة. ومن هذا المنظور، تمارس ضغوطاً مؤسسية كبيرة على الدول غير الليبرالية من أجل الإصلاح. لكن النقد الأخلاقي والحض على الإصلاح بالاحتكام إلى العدالة في حد ذاتها ليس بالأمر المسيء إذا كان الناقد مستعداً لإبداء الأسباب من وراء موقفه.

وهكذا، فإذا كان الأمر مثار الاعتراض بشأن الإمبريالية الأخلاقية هو أنها تشتمل على فرض رؤية أخلاقية معينة على الآخرين دون إعطائهم أسباباً قد ينتهي بهم الحال إلى قبولها، فالكوزموبوليتانية ليست الإمبريالية إلى درجة مذمومة، وما تؤيده الكوزموبوليتانية هو الموقف الأكثر تواضعاً القائل إنها يمكنها أن تكون جزءاً من سياسة خارجية ليبرالية مقبولة من أجل أن تشرك نقدياً المجتمعات المقبولة بشأن أمور التنظيم السياسي المحلي، وأن تستخدم تدابير مثل الحوافز التجارية لدفع عجلة الإصلاح. لكن الإشراك النقدي طريق ذو اتجاهين، ويتحمل الليبراليون مسؤولية الاهتمام بالحجج المطروحة من الجانب الآخر والاستجابة لها. وبناء على ذلك، فسيتعين على الليبراليين أن ينقحوا من حين إلى آخر تقييماتهم الأصلية إذا كشف الحوار النقدي عن أن النُقّاد فشلوا في تقدير الحقائق كما ينبغي، والأهم من ذلك كله أن هذا يعني أن الليبراليين سيكون عليهم أن يعملوا باستمرار على دفاعهم عن المساواة الفردية من أجل التوصل إلى حجج جديدة وأفضل في ضوء التحديات الجديدة والاستجابات المضادة. إذا كانت الإمبريالية الأخلاقية هي الفرض المتعجرف لرؤية أخلاقية على الآخرين دون الاستماع إلى آرائهم، فإن الكوزموبوليتانية لا تحتاج إلى أن تكون شكلاً من أشكال الإمبريالية الأخلاقية.

ويدل التجاوب مع الحجج المضادة المطروحة من الجانب الآخر ضمناً على أن الدول الليبرالية لا بد أن تقبل أيضاً الانتقادات الموجهة إلى ممارساتها المحلية المعينة، وإما أن تطرح حججاً منطقية مؤيدة لها، وإما أن تنقح هذه الممارسات أو تتخلى عنها. المثال الكوزموبوليتاني حتى ولو كان وصفاً معولَماً للعدالة الليبرالية، فإنه لا يفترض أن الدول الليبرالية كافة هي - في واقع الأمر - عادلة تماماً وفوق أي نقد أو لوم، فمشكلات

العنصرية والتفاوت الاقتصادي وفرط استغلال البيئة هي بعض الأمثلة على الإخفاقات في الكثير من الدول الليبرالية، التي تتعرض لانتقادات داخلية وخارجية على حد سواء. والسماح بالانتقادات الخارجية يمكنه أحياناً المساعدة على التعرف إلى المشكلات، التي لا يستشعرها النقاد الداخليون لأسباب تتعلق بالتقارب الثقافي.

والحقيقة إنه لهذا السبب يستفيد كلا جانبي النزاع من الإشراك النقدي، الذي يدعو إليه التسامح الكوزموبوليتاني. وكما نوه ميل تنويهه المشهور، فإن تصادم الأفكار ضروري لإعادة توليدها، وإعادة ترسيخها كأفكار صادقة، وللحيلولة دون انحلالها وتحولها إلى دوغمات ميتة. ولا ريب أنه من المنظور الليبرالي، سيكون الأمل معقوداً على أن يتم تنقيح أفكار المجتمعات المقبولة بناء على تصادمها مع الليبرالية، في حين أن الليبرالية ذاتها تُفهم من جديد بفضل هذه المواجهة. لكن هذا الافتراض حول حقيقة رؤية المرء ليس بالضرورة ضيق الأفق، ويجب علينا أن نتعامل مع العالم الأخلاقي من وجهة نظر معينة (وبداخل وجهة النظر الليبرالية يوجد اتجاه تعميمي). إن المطلوب هو أن يكون الليبراليون الكوزموبوليتانيون جاهزين لعرض أسباب قناعاتهم والأسباب التي تجعلهم يعتقدون في حدود المعقول أن الآخرين يمكنهم أن يقبلوا، وأن يكونوا مستعدين لتلقي الانتقادات والرد عليها بدورهم، وكما سبق ونوهنا أيضاً، فإن النتيجة لا يُفترض أن تكون دائماً أحادية الجانب. فالانخراط النقدي مع المجتمعات الأخرى قد يكشف النقائص الفعلية في المجتمعات الليبرالية التي تحتاج إلى تصحيح.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

خلاصة القول، يمكن النظر إلى المثال الكوزموبوليتاني باعتباره مستنداً إلى الاعتقاد الأخلاقي القائل إن الأشخاص كافة يستحقون حماية استقلاليتهم، ووصفه لليبرالية مدفوع بالحاجة إلى الاستجابة إلى المواقف، التي يُحرم فيها الأشخاص من هذه الحماية من قِبل دولهم التي ينتمون إليها. وفي هذا الصدد، لا يُعد تفنيداً للمثال الكوزموبوليتاني أن له أجندة تعميمية؛ لأن هذا بالضبط وبصراحة هو غرضه. ويمكن تخفيف الشواغل بشأن الدوغماتية المحتملة للمثال الكوزموبوليتاني إذا قُدّم المشروع الكوزموبوليتاني مع الأسباب وكان في حقيقة الأمر متجاوباً مع الحجج المضادة.[18]

---

(18) قُدّمت إصدارات من هذه الورقة العلمية في مؤتمر "العدالة العالمية" المنعقد في جامعة تمبل في أبريل 2009، وفي مؤتمر "حقوق الإنسان والنظرية السياسية" المنعقد على شرف أتراكتا إنجرام في كلية دبلن الجامعية في أبريل 2010. وأنا أشكر الجمهور والمشاركين في هاتين الفعاليتين على مدخلاتهم وأقدم شكرًا خاصًا لكارول جولد، وماريو نوجيرا، وإيسيولت هونوهان، وأتراكتا إنجرام، وجيليان بروك وقارئين مجهولي الاسم لهذه المجلة.

المحاربون المتعصبون: تحدٍّ لليبرالية السياسية كما يراها جون رولز *

المؤلف: فيسنتي ميدينا **

ترجمة: د.إيهاب عبد الرحيم علي ***

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

في هذا المقال، يجادل المؤلف بوجود قدر ملحوظ من التوتر الداخلي في مفهوم الليبرالية السياسية (political liberalism) لجون رولز. يتخذ رولز المواقف التالية، والتي يمكن - بصورة معقولة - اعتبارها متضادة: 1- الالتزام بتحمّل حق واسع في حرية التعبير السياسي، بما في ذلك الحق في المناصرة التخريبية(subversive advocacy) ؛ 2- الالتزام بتقييد هذا الحق الواسع إذا كان المقصود منه هو التحريض على إحداث عنف وشيك، وكان من المرجح أن يتسبب في ذلك؛ 3- الالتزام بكبح جماح هذا الحق الواسع في حالة واحدة فقط، هي وجود أزمة دستورية.

---

* Militant Intolerant People: A Challenge to John Rowls' Political Liberalism. Political Studies. Vol.58 No.3, 2010, 556-57.© 2009 The Author. Journal Compilation © 2009 Political Studies Association. Translated and Reprinted With Permissions by NCCAL - Kuwait 2013 .

** Vicnte Medina, Department of Philosophy, Seton Hall University, 400 South Orange Ave, South Orange, NJ 07079, USA; email: medinavi@shu.edu

*** د. إيهاب عبدالرحيم : طبيب ومحرر ، أستاذ الترجمة العلمية في المعهد العربي العالي للترجمة بالجزائر ، مترجم معتمد بالجمعية اللكندية للمترجمين ، له العديد من الترجمات .

ومن خلال دعم الحق الواسع في حرية التعبير السياسي ضمن الليبرالية السياسية، فهو يسمح للمحاربين المتعصبين مثل الجهاديين Jihadists، والمنادين بتفوق البيض White Supremacists، والنازيين الجدد Neo-Nazis، بأن يقوموا بالدعوة علنا لمعتقداتهم المتعصّبة على نحو خطير.

من الممكن أن تفسّر المناصرة العلنية للمعتقدات المتعصبة على نحو خطير على أنها دعوة للتخريب. كما يتبين من الأمثلة التاريخية لجمهورية فايمار Weimar Republic والجمهورية الإسبانية الثانية، يمكن للجماعات المحاربة المتعصبة استخدام حق المناصرة التخريبية لكي تهدد استقرار الديمقراطيات الليبرالية. وبالتالي، فمن خلال السماح لتلك الجماعات بممارسة حق واسع في حرية التعبير السياسي، يمكن أن يتسبب رولز في تعريض ما يعتزم الدفاع عنه للخطر، وهو الاستقرار السياسي الفعلي لأي نظام ديمقراطي ليبرالي. وأخيرا، فإن مفهوم رولز للتفسير الدستوري المثالي، الذي يمنح حقا واسعا في حرية التعبير السياسي، قد لا يكون كافيا للتعامل بفعالية مع التهديد الذي تمثله الجماعات المحاربة المتعصبة.

ومع ذلك، فإن تقليدا أمريكيا للتفسير الدستوري- والذي يوازن بين حرية التعبير وبين القيم الدستورية و/ أو السياسية الهامة الأخرى- قد تغلب على حرب أهلية وحربين عالميتين، وعلى الحرب الباردة وهجمات الحادي عشر من سبتمبر الإرهابية دون التخلي عن الديمقراطية أو التنازل عن تلك القيم بشكل دائم.

وعلى أية حال، فإن مقاربة رولز المثالية للتفسير الدستوري، عند إدراكها المتأخر، تساعدنا على فهم بعض التجاوزات وأوجه القصور في الفقه الأمريكي في أوقات الأزمات.

تنقسم حجتي في هذه المقالة إلى ثلاثة أجزاء: في الجزء الأول، سأشرح مفهوم المحاربين المتعصبين وكيف يمكن النظر إليهم باعتبارهم يؤمنون بمعتقدات غير معقولة سياسيا. ومن خلال الإيمان بهذه المعتقدات، فمن الممكن أن يتسببوا في زعزعة استقرار الليبرالية السياسية التي وضعها جون رولز، والتي تعتمد على ثلاثة التزامات قد تُعتبر متعارضة- وهي الالتزام بتحمّل حق واسع في حرية التعبير السياسي، بما في ذلك الحق في المناصرة التخريبية، والالتزام بتقييد هذا الحق الواسع إذا كان المقصود منه هو التحريض على إحداث عنف وشيك، وكان من المرجح أن يتسبب في ذلك، والالتزام بكبح جماح هذا الحق الواسع في حالة واحدة فقط، هي وجود أزمة دستورية.

وفي الجزء الثاني، أزعم أن رولز، في حين يدافع عن الحق الواسع في حرية التعبير السياسي، فهو يسمح أيضا بتقييد ذلك الحق عندما يكون القصد من ممارسته هو التحريض على إحداث عنف وشيك، وكان من المرجح أن يتسبب في ذلك. ومن خلال السماح بمثل هذا التقييد، فمن الممكن النظر إليه على أنه متعصّب، وبالتالي، في نظر

المحاربين المتعصبين، يمكن النظر إلى تسامحه على أنه زائف، لكنه لا يلزم أن يكون كذلك. من الممكن النظر إلى تعصّبه على أنه معقول من الناحية السياسية لأنه ينادي باستقرار النظام السياسي الذي يمكنه، من حيث المبدأ، حماية أمن جميع المواطنين - المتساهلين منهم والمتعصبين على حد سواء.

وعلى أية حال، في الجزء الثالث والأخير، فإنني أزعم أن منظوره للتفسير الدستوري المثالي، الذي يمنح حقا واسعا لحرية التعبير السياسي التي لا يمكن تقييدها إلا إذا كانت هناك أزمة دستورية، قد يتعارض مع التقليد الأمريكي للتفسير الدستوري الذي يوازن بين حرية التعبير وبين القيم الدستورية و/ أو السياسية الهامة الأخرى على النحو الذي حددته قرارات المحكمة العليا الأمريكية في قضيتي ويتني Whitney، وبراندنبورغ Brandenburg.

وبالإضافة إلى ذلك، فإن تصور رولز للتفسير الدستوري المثالي قد يكون غير فعال في التعامل مع التهديد الذي تمثله الجماعات المحاربة المتعصبة التي يمكنها، ببساطة، إساءة استخدام الحق الواسع في حرية التعبير السياسي عن طريق استغلال الفروق الدقيقة في فقه التعديل الأول First Amendment. وعلى عكس رأي رولز الذي طرحه حديثا حول التفسير الدستوري المثالي، فقد خضع التفسير الدستوري الأمريكي لاختبارات صارمة بفعل أحداث تاريخية جسام، واجتاز كل من هذه الاختبارات بنجاح دون التخلي عن الديمقراطية، أو التضييق الدائم لنطاق الحق في حرية التعبير السياسي، أو إلغاء هذا الحق كلية.

قد يتساءل البعض عن ماهية العلاقة، إن وجدت، بين مفهوم رولز المثالي لليبرالية- كما شرحه في كتابيه «نظرية العدالة" A Theory of Justice (Rawls, 1999a)، و"الليبرالية السياسية" Political Liberalism (Rawls, 1996) - وبين وجود المحاربين المتعصبين المتواجدين في المجتمعات السياسية القائمة مثل الجهاديين، وجماعات المنادين بسيادة العرق الأبيض، والنازيين الجدد، والذين يعملون على زعزعة الاستقرار في الديمقراطيات الليبرالية [1].

وباعتباره ليبراليا ملتزما، يتوجب على رولز التعامل مع المشكلة التالية: كيف يمكن التوفيق بين اعتقاده في الحق الواسع لحرية الخطاب السياسي، بما في ذلك الحق في المناصرة التخريبية، وبين التزامه بالحفاظ على الاستقرار السياسي الفعلي للديمقراطيات الدستورية الراسخة؛ فبوسع المحاربين المتعصبين التلاعب بهذا الحق الواسع، ومن ثم تقويض النظام السياسي القائم بغض النظر عن شرعيته.

إن ازدهار الجماعات الجهادية، وتلك المنادية بتفوق البيض، وجماعات النازيين الجدد، تمثّل تهديدا جسيماً للديمقراطيات الليبرالية، بما في ذلك الديمقراطيات الدستورية الراسخة أو الديمقراطيات التداولية deliberative democracies، والتي- وفقا لرولز- تشير إلى أنظمة سياسية مساوية (Rawls, 1999b, p. 579). ومع ذلك، فقد يعترض البعض على جمع هذه المجموعات المتباينة في سلة واحدة؛ فبإمكانهم الزعم بأن الجهاديين، أو

الإسلاميين المسلحين، لديهم عراقة تاريخية طويلة ومبررات لاهوتية دقيقة لسلوكياتهم، في حين يعتنق المؤمنون بتفوق البيض والنازيون الجدد أفكارا عرقية، أو إثنية، أو قومية تتسم بالمغالاة إلى حد بعيد. وبالتالي، يمكنهم القول بأن التشبيه بين خطاب الكراهية الذي تدعو إليه الجماعات الأخيرة وبين رسالة الحرب التي يدعو إليها الإسلاميين المسلحين ضعيف إلى حد ما. وفي هذا السياق، قد يجادلون بأنه لا يوجد خطر متساوٍ لوقوع الضرر بين الخوف والألم العاطفي الناجم عن خطاب الكراهية بالنسبة لضحاياه، وبين دعوة المحاربين الإسلاميين للتحريض على الجهاد jihad أو الحرب المقدسة ضد الديمقراطيات الغربية وحلفائها (Posner, 2006, p. 120) .

قد يجادل البعض بأن التهديد الحالي الذي يشكله الجهاديين أو المحاربين الإسلاميين هو أكبر بكثير من ذلك الذي تمثله جماعات العنصريين البيض والنازيين الجدد، خاصة بعد الهجمات الناجحة في الحادي عشر من سبتمبر 2001 في مدينة نيويورك والعاصمة الأمريكية واشنطن، وهجمات الحادي عشر من مارس 2004 في مدريد، وهجمات السابع من يوليو 2005 في لندن، حيث قُتل مئات الأبرياء عَمداً.

تتسم وجهة النظر هذه بوجاهتها، لكن هذا أمر شَرْطيّ- باعتبار أن مستوى التهديد الذي تمثله الجماعات المحاربة المتعصبة المختلفة يمكن أن يتغير في أي وقت كان؛ فالتهديد الذي تمثله الجماعات المذكورة أعلاه يتباين مع اختلاف طبيعة شكاواها، والدعم الشعبي الذي يمكنها حشده، ومستوى تطور الموارد المتاحة لها، ومدى العداء الذي تواجهه. وعلى أية حال، فإن أجنداتها المتعصبة تظل متشابهة على نحو واضح. ويكون الأمر كذلك حتى مع الأحزاب الشعبوية populist parties الأوروبية اليمينية مثل الحزب القومي البريطاني، والحزب الوطني الديمقراطي الألماني، والجبهة الوطنية الفرنسية، وحزب الحرية النمساوي، على سبيل المثال لا الحصر. أما إذا كان ينبغي وصف هذه الأحزاب بكونها منظمات محاربة متعصبة فهي قضية مثيرة للجدل، وتتجاوز نطاق هذه المقالة. وعلى أية حال، فما يبدو واضحا هو دعمها المشترك لأجندات كراهية الأجانب (McKinnon, 2006, pp. 4–59)، والتي تميل لدفع المتطرفين extremists إلى التصرّف بعنف في بعض الأحيان ضد المهاجرين والمجموعات العِرقية الأخرى.

وبالتالي، فإن اعتماد سياسات قمعية على أساس خرافة النقاء العرقي racial purity، أو التضامن العرقي racial solidarity، أو التجانس القومي nationalist homogeneity تساوي استهداف الآخرين باسم الشريعة، أو ثمة قانون يميّز ضد المرأة، والذي يفرض عقوبات عقابية صارمة ويشجع الجهاد، أو الحرب المقدسة، ضد من يتم اعتبارهم كفارا[2]. إن اضطهاد، ومن ثم إيذاء، من يمكن اعتبارهم أبرياء بصورة معقولة، يعد أمرا غير مبرر. وبغض النظر عن الشكوك المحيطة بتعبير ‹الأبرياء›، فمن الممكن القول بأن الأبرياء هم

الذين لا يعتزمون إيذاء أي شخص، وخاصة عن طريق التفويض أو عن طريق اللامبالاة. ومن المفترض كونهم أبرياء ما لم يثبُت خلاف ذلك. ولذلك، فإن استهدافهم يعد أمرا غير مسموح به أخلاقيا. ومن ثم فإن المحاربين المتعصبين يتسمون بالتعنت، فهم غير عقلانيين سياسيا- في المفهوم الرولزي- لأن مفهومهم عن السياسة مبني على الإقصاء، وليس على الاحتواء. وهم يعتنقون معتقدات متعصبة على نحو خطير، مثل تلك العنصرية أو الشوفينية، والتي تركّز على استهداف أولئك الذين قاموا بتصنيفهم كأعداء[3]. ولذلك، فهم يرفضون اقتراح شروط عادلة للتعاون معهم، ناهيك عن الالتزام بها. ومن وجهة نظرهم، ينبغي استبعاد من يتم تصنيفهم كذلك من تصوّرهم المتعصب للمجتمع. وبالتالي، فإن تعصبهم يهدد استقرار الديمقراطيات الليبرالية، التي تقوم على التسامح والتوافق بين أناس عقلانيين سياسيا، والذين اتفقوا ضمنيا على تسوية خلافاتهم بالطرق السلمية.

وفي حين أن رولز لا يعالج القضية المتعلقة بكيف يمكن للمجتمعات الليبرالية القائمة أن تتعامل بفعالية مع المحاربين المتعصبين، فإنه يدافع على الرغم من ذلك- في كتابه «نظرية العدالة» - عن ثمة مفهوم للتسامح؛ وهو الرفق والتسامح مع أولئك الذين يختلف المرء مع وجهات نظرهم، وأن يختار المرء عدم قمعهم، برغم وجود إمكانية لذلك- شريطة أن يكون تهديدهم لأمن وحرية الآخرين غير ذي أهمية. وعلى سبيل المثال، فهو يجادل بأن حرية الطوائف المتعصبة «لا ينبغي تقييدها إلا عندما يعتقد المتسامحون، بصدق وبصورة عقلانية، أن أمنهم ومنظومتهم للحرية تتعرض بالفعل للخطر (Rawls, 1999a, p. 193)». وفي كتابه المعنون «الليبرالية السياسية»، نجد أنه يركز على سياسة للاحتواء: «يمكن للمجتمع أيضا أن يقوم باحتواء المذاهب الشمولية غير العقلانية وغير المنطقية، وحتى المجنونة. وفي حالتهم، تتمثل المشكلة في احتوائهم بحيث لا يعملوا على تقويض وحدة وعدالة المجتمع (Rawls, 1996, pp. xviii–xix)» . إلا إنه يبدو ملتزما بوجهة النظر القائلة بأنه إذا حاول أي مذهب شمولي تقويض «وحدة وعدالة المجتمع»، فمن الممكن حينئذ قمعه لأنه «لا يمكن لاي مجتمع أن يحتوي بداخله كل أشكال الحياة 197 .(Rawls, 1996, p)» . وعلى أية حال، فمن بين الأهداف المشتركة لكتابيه «نظرية العدالة» و«الليبرالية السياسية»، نجد محاولة حفظ استقرار العدالة حيث يُعد الإنصاف جزءا لا يتجزأ من الديمقراطية الدستورية الجيدة التنظيم. وعلى أية حال، فإذا كان المرء ملتزما بحق بتحمّل الحق الواسع في حرية التعبير السياسي، فمن بين الأمور البالغة الأهمية بهذا الخصوص نجد تحديد المدى الذي ينبغي للمرء أن يسمح به للمجموعات المتعصبة أن تستخدم هذا الحق في تهديد استقرار الديمقراطيات الليبرالية. في كتاب «الليبرالية السياسية"، يميّز رولز بين الخطاب السياسي المحمي وغير المحمي بالاعتراض على قرار المحكمة العليا في قضية غيتلو Gitlow، الذي يعيّن حدود الدعوة للتخريب (Gitlow v. United States, 268 US 652, 1925, p. 669).

لكنه بذلك يبدو كمن يتبنى موقفين يمكن اعتبارهما، وبصورة معقولة، متناقضين: فهو يؤيد الحكم في قضية براندنبورغ Brandenburg، الذي يعيّن حدود التسامح إزاء الدعوة للتخريب إذا كان المقصود منها هو التحريض على إحداث عنف وشيك، وكان من المرجح أن تتسبب في ذلك (Rawls, 1996, p. 348) ؛ لكنه يريد تجاوز براندنبورغ عندما يُصر على أنه من الشروط الضرورية لتقييد ممارسة التعبير السياسي الحر، بما في ذلك الدعوات التخريبية، وجود «أزمة دستورية لا يمكن فيها للمؤسسات السياسية الحرة أن تعمل على نحو فعال أو أن تتخذ التدابير اللازمة للحفاظ على نفسها (Rawls, 1996, p. 354)» . ومن الممكن لمجادلته هذه أن تسمح للمحاربين المتعصبين بالترويج لمعتقداتهم المتعصبة على نحو خطير، مثل الدعوات التخريبية، قبل وقوع أزمة دستورية بغض النظر عن قرب حدوثها. وعلى سبيل المثال، فبوسع الزعماء الدينيين الإسلاميين الراديكاليين الذين يعيشون في البلدان الديمقراطية الليبرالية أن يدعوا إلى الجهاد أو الحرب المقدسة ضد ممثلي هذه المنظومة السياسية، ويمكن إصدار فتوى بمعاقبة بعض قادتها أو أنها يمكنهم الترغيب في العمليات الاستشهادية، وبالتالي الموافقة بشكل غير مباشر على الإرهاب الانتحاري. ومن الممكن أن تحرّض دعواتهم هذه على تنفيذ أعمال إجرامية قد لا تكون وشيكة، لكنها يمكن- على المدى الطويل- أن تهدد الاستقرار الفعلي للديمقراطية الدستورية الجيدة التنظيم. ووفقا لرولز، فإن الديمقراطية الدستورية الجيدة التنظيم تتسم بوجود العناصر المحورية التالية: فكرة ما حول المنطق العام public reason، وإطار دستوري يرسم حدود الآراء الديمقراطية ونزعة من جانب المواطنين لاتباع المنطق العام في آرائهم القانونية والسياسية (Rawls, 1999b, pp. 579–81) .

إن المنطق العام هو توجّه من قبل مواطنين أحرار ومتساوين لأن يبرروا لبعضهم البعض وجهات نظرهم حول العدالة السياسية والمبادئ الدستورية الأساسية التي تؤثر عليهم كمواطنين وليس كأفراد مستقلين، على افتراض أنهم جميعا يتصرفون بنفس الطريقة (Rawls, 1996, pp. 213–20; see also Rawls, 1999b, pp. 574–88) .

ويستند مفهوم رولز حول المعقولية السياسية على فكرته عن المنطق العام. فبالنسبة له، يكون الناس منطقيين سياسيا إذا كانوا «مستعدين لاقتراح مبادئ ومعايير باعتبارها شروطا عادلة للتعاون ومن ثم الالتزام بها عن طيب خاطر، بشرط التأكد من أن الآخرين سوف يحذون حذوهم في ذلك (Rawls, 1996, p. 49) ». وفي المقابل، فإن الأشخاص غير العقلانيين سياسيا هم أولئك الذين يقومون عن قصد وطيب خاطر بتعزيز مصالحهم الشخصية على حساب الآخرين، ويصرون على صدق مذاهبهم الشمولية و/ أو تسوية النزاعات في المجتمع باستخدام العنف. ولأن المحاربين المتعصبين يصرون على صدق مذاهبهم الشمولية ويقومون عن عمد بالتحريض على العنف ضد أعدائهم، فهم غير عقلانيين سياسيا. ويتوقف مفهوم رولز للديمقراطية الدستورية الجيدة التنظيم على

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

تصوره الخاص بمجتمع جيد التنظيم يتم فيه تصور العدالة على أنها الإنصاف. وعلى عكس المفهوم العام للمجتمع الجيد التنظيم، المحكوم على نحو فعال من خلال ثمة مفهوم عام (سياسي للعدالة، «أيا كان ذلك المفهوم"، يتم تنظيم مجتمع جيد التنظيم بعينه من خلال ثمة مفهوم سياسي محدّد للعدالة مثل «أحد المذاهب المعينة للحقوق الطبيعية، أو ضرب من ضروب النفعية utilitarianism، أو العدالة باعتبارها إنصافاً (Rawls, 2001, pp. 8–9).

ويعين مفهومه للديمقراطية الدستورية الجيدة التنظيم معالم ثمة ديمقراطية تمثيلية ليبرالية تقيّم، ومن ثم تحمي، الحريات الأساسية مثل حرية التعبير، وحرية الصحافة وحرية تكوين الجماعات (Rawls, 1996, pp. 156–7, p. 335) .

وعلى أية حال، فإن المحاربين المتعصبين، سيرفضون مفهومه المحّدد للديمقراطية، فهو يجادل بأن «أولئك الذين يرفضون الديمقراطية الدستورية برغم معيار المعاملة بالمثل فيها، بطبيعة الحال، يرفضون فكرة المنطق العام ... إن الليبرالية السياسية لا تُشرك أولئك الذين يفكرون بهذه الطريقة (Rawls, 1999b, p. 574) ». ومن خلال القيام بذلك، فهو يخاطر باختزال ليبراليته السياسية إلى مفهوم مجرد وليس كمفهوم سياسي عملي. وهو يُقر بهذا النقد، لكنه لا يعتذر عنه (Rawls, 1996, p. lxii) .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

التسامح

يؤكد رولز أن الأشخاص العقلانيين على نطاق واسع يؤكدون وجهات نظر شمولية عقلانية؛ فهم يتعرفون تلقائياً على ما يشير إليه باعتباره «أعباء الحكم" burdens of judgment. ثمة ثلاث سمات أو معايير رئيسية تشكّل ثمة وجهة نظر عقلانية شمولية: 1- أنها متماسكة من الناحية النظرية؛ 2- أنها متماسك من الناحية العملية؛ و 2- أنها صمدت أمام اختبار الزمن (Rawls, 1996, p. 59) . ونتيجة لذلك، يتقبّل رولز العديد من وجهات النظر الدينية، والفلسفية والأخلاقية باعتبارها عقلانية على وجه العموم. ومع ذلك، فإن المتعاطفين مع ليبراليته السياسية قد يرفضونها. ومن وجهة نظره، فإن أية وجهة نظر ترفض «أساسيات النظام الديمقراطي الليبرالي» يجب اعتبار أنها غير عقلانية سياسيا، وإن لم تكن غير عقلانية على وجه العموم (Rawls, 1999c, p. 87). ولأن المحاربين المتعصبين يدافعون عن وجهات النظر غير الليبرالية ويحرضون على اتباعها، فهم غير عقلانيين سياسيا وفقا للمفهوم الرولزي. ولكونهم غير عقلانيين سياسيا بالمفهوم الرولزي، فإن المحاربين المتعصبين هم مواطنين رولزيين غير مثاليين. وهم يرفضون التصرف وفقا لمثال المنطق العام، الذي يوصي بضرورة النظر إلى أنفسهم «كما لو كانوا مشرّعين»، في محاولة لتحديد النظام الأساسي

الأكثر معقولية بالنسبة لجميع المواطنين، وذلك بصورة متوافقة مع معيار المعاملة بالمثل (Rawls, 1999b, pp. 576–7) (التشديد في النص الأصلي). وهم يتشككون في شرعية مفهوم رولز عن الديمقراطية الليبرالية، والمبني على فكرته عن المنطق العام ومعيار المعاملة بالمثل، لأنهم يفقدون حظوتهم في ظل مثل هذا النظام السياسي المتسامح. فمن حيث المبدأ، لا يمكنهم أن يتصرفوا كما لو كانوا مشرّعين في مثل هذه البيئة المتسامحة لأنهم سيحتاجون حينئذ للتخلي عن معتقداتهم المتعصبة على نحو خطير. ولكن لأنهم محاربين متعصبين، فهم يرفضون القيام بذلك لأنهم سيستخدمون الدعوة للتخريب عن عمد لتهديد استقرار مثل هذا النظام السياسي المتسامح.

يميّز رولز بين الاستقرار للأسباب الصحيحة، أو الاستقرار السياسي الشرعي de jure ، وبين الاستقرار للأسباب الخاطئة أو الاستقرار السياسي الفعلي de facto. يشير النوع الأول من الاستقرار إلى ما إن كان المواطنون الذين يُنظر إليهم على أنهم عقلانيين ومنطقيين سياسيا يمتثلون للمبادئ المنصفة للعدالة. من الممكن تبرير المبادئ العادلة علنا للآخرين المحفّزين بالمثل، والذين لا يستطيعون رفضها بصورة عقلانية (Rawls, 1996, pp. 142–3). ولأن المحاربين المتعصبين غير عقلانيين سياسيا، فهم مُستبعدون بالفعل من هذا المستوى من المداولات. ويشير هذا النوع الأخير من الاستقرار إلى ما إذا كان المواطنون يمتثلون بالفعل لمبادئ العدالة ضمن نظام سياسي بعينه، بغض النظر عن إنصافها. فإذا لم يمتثلوا لهذه المبادئ، يكون النظام السياسي مستقرا في الواقع ، لكنه قد لا يكون مُنصفاً. وعلى سبيل المثال، فمن الممكن لتسوية مؤقتة modus vivendi أن تمثل نظاما سياسيا مستقرا بناء على اتفاق فعلي أو ضمني بين المواطنين الذين يعتنقون مذاهب شمولية متنافرة، والذين يتقبلون الوضع الراهن بشكل مؤقت، طالما كانوا غير قادرين على فرض آرائهم على الآخرين. ويمكن للمحاربين المتعصبين القبول بتسوية مؤقتة حتى يكون لديهم سبب للاعتقاد بأنهم سينجحون في فرض آرائهم على جميع المواطنين. يصف رولز هذا الاستقرار المتوازن على أنه «توازن للقوى . (Rawls, 1999c، p. 45) » وعلى أية حال، فإن توازن القوى هو اتفاق متقلقل أو بالأحرى هدنة قد تنهار في أي وقت من الأوقات.

وفي كتاب «نظرية العدالة»، يسمح رولز باحتمال أن تنشأ الجماعات المحاربة المتعصبة في مجتمع غير مثالي. وهو يفترض على نحو متفائل أنهم إذا أصروا على عدم تسامحهم، وكانوا غير قادرين على فرض إرادتهم على بقية المجتمع على الفور، فمن شأن تعصبهم أن يتلاشى (Rawls, 1999a, pp. 192–3) . بيد أن هذا يعد افتراضا مشكوك فيه تجريبيا، فليس بالضرورة أن يختفي تعصبهم ولا هم أنفسهم. وحتى لم يكن لرسالتهم المتعصبة صدى لدى الغالبية العظمى من المواطنين، فمن المرجح أن يبقوا متواجدين على هامش المجتمع. وعلى أية حال، فإن وجودهم على هامش المجتمع قد يحفّز فيهم شعورا بالاغتراب، والذي يمكن أن يثير تطرفهم بدلا من تثبيطه.

وقد كان للجماعات المحاربة المتعصبة تاريخ طويل في الديمقراطيات الغربية. وعلى الرغم من وجود سياسة متسامحة، فقد نجحوا في بعض الأحيان في تقويض الديمقراطية. وعلى سبيل المثال، لنتدبر بعين الاعتبار فشل جمهورية فايمار Weimar Republic. ففي حين يمكن وصف جمهورة فايمار باعتبارها محاولة لإقامة ديمقراطية جيدة التنظيم بصورة متوسطة، يمكن تفسير انهيارها جزئيا على أنه نتيجة للصراع الداخلي بين الجماعات المحاربة المتعصبة المنتمية إلى اليمين المتطرف واليسار المتطرف. كان مسموحا لهذه الجماعات أن تعبّر علنا عن معتقداتها المتعصبة على نحو خطير، بما في ذلك الدعوات التخريبية، كما كانت قادرة على التنافس بحرّية على السلطة السياسية على أساس تلك المعتقدات. أما رولز فيرى أن سقوط جمهورية فايمار هو نتيجة لغياب دعم النخب التقليدية؛ لكنه أغفل الدور الذي لعبته الجماعات المحاربة المتعصبة في إحداث انهيار الجمهورية[4]. وقد لعبت الأحزاب السياسية المتطرفة دورا مماثلا في التعجيل بانهيار الجمهورية الإسبانية الثانية (Payne, 1993, pp. 52–7, pp. 73–80).

وعلى عكس الولايات المتحدة، يمكن للمرء التأكيد على أنه لم يكن لدى ألمانيا وإسبانيا أية ديمقراطية دستورية طويلة ومستقرة نسبيا مع تقاليد موقّرة لاحترام حرية التعبير. وباعتبار أن رولز، في كتاب «الليبرالية السياسية»، يركّز في المقام الأول على حرية التعبير السياسي والدعوات التخريبية في الولايات المتحدة، يمكننا القول بأن الأمثلة المذكورة أعلاه لاتلقي كثيرا من الضوء على السياسة الأمريكية أو التاريخ الدستوري الأمريكي. لقد صمدت الديمقراطية الدستورية الأمريكية في وجه حتى الحرب الأهلية دون التخلي تماما عن الممارسات الديمقراطية أو التخلي بشكل دائم عن القيم الدستورية المهمة مثل حرية التعبير السياسي. وبالتالي، فعلى عكس جمهورية فايمار والجمهورية الإسبانية الثانية، نجحت الديمقراطية الدستورية الأمريكية في تحييد التهديد الذي يشكله المحاربون المتعصبون دون تقويض القيم الدستورية و/ أو السياسية الرئيسية بشكل دائم.

ومع ذلك فقد أصبحت المجموعات المحاربة المتعصبة أكثر شراسة وتعقيدا في تحدي الديمقراطيات الليبرالية في جميع أنحاء العالم. وعلى سبيل المثال، تدبّر الهجوم الإرهابي الذي قامت به طائفة «الحقيقة السامية» Aum Shinrikyo الدينية في طوكيو في العشرين من مارس 1995؛ والهجوم الإرهابي على المبنى الفيدرالي في أوكلاهوما سيتي في التاسع عشر من أبريل 1995، والذي نفّذه تيموثي ماكفي McVeigh وغيره من المزعوم ارتباطهم بالجماعات المنادية بتفوق البيض؛ بالإضافة إلى العمليات التي سبق ذكرها، والتي نفذها الجهاديون في الولايات المتحدة، وإسبانيا، وإنجلترا وأجزاء أخرى من العالم (Hoffman, 2006). ولذلك فليس هناك ضمان لأن القرارات السياسية أو الدستورية التي نجحت في الماضي ستنجح بالضرورة في المستقبل. وبغض النظر عن نوايا رولز في كتاب «الليبرالية السياسية»، فإذا تمثلت نظريته السياسية المثالية في جعل

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

النتائج العملية تتجاوز الاعتبارات الضيقة، فلابد لها أن تتعامل مع التهديدات العالمية الجديدة التي تشكلها الجماعات المحاربة المتعصبة، وخاصة المحاربين الإسلاميين .

وفي كتاب «الليبرالية السياسية»، يخمّن رولز- مستلهما روح لوك Locke - أن الناس سيشاركون في «المقاومة والثورة» كملاذ أخير إذا أسيئت معاملتهم لفترة طويلة ولم يجدوا أمامهم طريقة أخرى لتحسين وضعهم (Locke, 1980, pp. 432–36; Rawls, 1996, p. 347). وفي حين أن تفسيره المستوحى من لوك لسبب مشاركة الناس في الثورة يبدو مقنعا بالبداهة، فإنه يظل برغم ذلك محل خلاف من الناحية التجريبية. ينخرط الناس في المقاومة والثورة لأسباب متباينة. وفي كثير من الأحيان، فإن قادة الحركات الثورية والجماعات الإرهابية لا يكونوا هم الذين عانوا أكثر من غيرهم[5]. ومع ذلك فقد اختاروا التصرف نيابة عن أولئك الذين كانوا يظنون أنهم تعرضوا للاضطهاد، سواء كان ذلك مبررا أم لا. وبالإضافة إلى ذلك، وباعتبار أن الناس هم بطبيعتهم عرضة للخطأ، ففي بعض الأحيان يكون لدى هؤلاء القادة ومعاونيهم معتقدات خاطئة حول أنفسهم أو الآخرين. ومع ذلك، قد اختاروا التصرف بناء على معتقداتهم المشبوهة. من الممكن أن يكون هذا هو الحال مع المحاربين المتعصبين الذين لا تتسم معتقداتهم المتعصبة الخطيرة بكونها دوغماتية فحسب، بل وخادعة أيضا في كثير من الأحيان. أما المواطنين الحقيقيين، بمن فيهم المحاربين المتعصبين، فلا يلزم أن تحفّزهم نفس الأسباب التي تحفّز مواطني رولز المثاليين. ولذلك فإذا كانوا متعنتين، مثل المحاربين المتعصبين، فمن الممكن وصفهم باعتبارهم «حقيقة تعوق توافق الآراء. (Krasnoff, 1998, pp. 272–6) » ومع ذلك، وسواء كانوا من المحاربين المتعصبين أم لا، فإن المواطنين لا يحق لهم إيذاء الأبرياء. تحاول ليبرالية رولز السياسية تبرير الاستقرار السياسي المثالي للمواطنين العقلانيين سياسيا من خلال استحضار تصوّره للمنطق العام ومبدأه الليبرالي حول الشرعية.

ينص هذا المبدأ على أن استخدام السلطة السياسية القسرية هو «أمر صحيح تماما فقط عند ممارسته وفقا لدستور يكون المتوقع أن يصادق على أساسياته، بصورة عقلانية، جميع المواطنين الأحرار والمتساوين، في ضوء المبادئ والمثل المشتركة التي يقبلها المنطق الإنساني .(Rawls, 1996, p. 137; 1999b, p. 578)» ولأن المحاربين المتعصبين غير عقلانيين سياسيا، فمن الممكن أن يدحضوا عدالة وشرعية أي نظام دستوري رولزي. وعلى عكس رولز، يرى المحاربون المتعصبون أن الاستقرار الفعلي لثمة نظام سياسي قائم يرتبط بالضرورة بنوع من التجانس والتضامن المرتكز، على سبيل المثال، على خصائص إثنية، أو عرقية، أو قومية أو دينية. ونتيجة لذلك، يكون نموذجهم للعدالة مشوّهاً، لأنه يقوم على الإقصاء بدلا من الاحتواء. وينظر إلى أولئك الذين يفتقرون إلى الخصائص المفضلة كأعداء. ولذلك، فإنهم يستهدفون أعداءهم المزعومين باستخدام التهديدات اللفظية و/ أو الجسدية ضدهم. ومع ذلك، فإن رولز يجادل في كتابيه «نظرية العدالة» و«الليبرالية

السياسية» بأن المبرر الرئيسي لتقليص الحريات الفردية الأساسية هو تعزيز أو حماية الحريات المكفولة لجميع المواطنين (Rawls, 1996, p. 356; 1999a, p. 266). وباستخدام الخطابات التحريضية مثل «الكلمات القتالية" أو الاقوال المحرّضة على العنف ضد أعدائهم المزعومين، فإن المحاربين المتعصبين لا يهددون حرياتهم فحسب، ولكن أيضا سلامتهم الجسدية. والكلمات القتالية، كما ذكر القاضي ميرفي Murphy في قضية تشابلينسكي، هي «تلك الألفاظ التي تؤدي في حد ذاتها إلى إلحاق الضرر أو تنزع للتحريض على الخرق الفوري للسلام (Chaplinsky v. New Hampshire, 1942, p. 572)» . وبحكم الضرر الذي يحتمل أن تسببه هذه الكلمات للآخرين، فهي لا تحظى بأية حماية دستورية. وبالمثل، فإن الكلام المحرّض على العنف لا يحميه الدستور إذا كان موجها إلى إحداث عنف وشيك، ومن المرجح أن يفعل ذلك، كما جاء في قضية براندنبورغ. ولذلك، وبناء على كل من الأسس الرولزية والدستورية، فإن حرية التعبير المكفولة للمحاربين المتعصبين، بما في ذلك خطابهم السياسي، يمكن تقييدها إذا كان الغرض منها هو إيذاء الآخرين دون مبرر ومن المرجح أن تفعل ذلك.

وعن طريق تبرير التقييد المذكور أعلاه، يواجه رولز بعض الخيارات المثيرة للجدل على نحو معقول. فعلى سبيل المثال، فمن الممكن أن يسمح للمحاربين المتعصبين بالدفاع علنا عن معتقداتهم المتعصبة على نحو خطير، بشرط ألا يكون المقصود بالدعوة إليها، وليس من المرجح، أن تُحدث عنفا وشيكا. وفيما يتعلق بشروط دعوتهم، فهو يقيّد حريتهم في التعبير، بما في ذلك خطابهم السياسي. ولهذا كان لا يتسم بالتسامح، لكن ذلك له ما يبرره لأنه يحاول حماية ما يمكن اعتباره قيّما من الناحيتين السياسية والمعنوية، وهو استقرار الديمقراطية الدستورية الجيدة التنظيم وتوفير الأمن للجميع. ومع ذلك فقد يرفض المحاربون المتعصبون قبول شرطه هذا لأن ذلك من شأنه إجبارهم على التوقف عن الدعوة إلى معتقداتهم المتعصبة الخطيرة، والتي تستهدف بطبيعتها أولئك الذين يرون أنهم أعداءهم. ولو قبلوا بشرط رولز، فلن يعودوا محاربين متعصبين أصليين. وهم يفترضون أن معتقداتهم المتعصبة الخطيرة تتفوق أخلاقيا على تلك الخاصة بأعدائهم المزعومين، ولذلك يشعرون بأنهم يتوجب عليهم محاولة إقصائهم عن المجتمع. وبالتالي، فطالما ظلوا محاربين متعصبين، فإن إيقاف الدعوة ضد أعدائهم المزعومين سيُعدّ أمراً غير مقبول بالنسبة لهم.

وقد يسمح رولز للمحاربين المتعصبين بالدعوة علنا إلى معتقداتهم المتعصبة الخطيرة، حتى عندما يُقصد بتلك الدعوة التحريض على العنف، شريطة ألا يتردد صدى هذه الدعوة مع جمهورهم المستهدف، بغض النظر عن رسالتها اللاذعة. ويعني هذا أن الجمهور المستهدف يمكنه ببساطة اختيار أن يتجاهل، أو يُظهر عدم المبالاة، أو يتجنب الرد على رسالتهم اللاذعة هذه. وتلك هي الطريقة التي قد يتصرف جمهور ناضج عندما يدرك أفراده أنه

يجري استفزازهم. ومع ذلك، ففي كثير من الأحيان نجد أن الجماعات المحاربة المتعصبة مثل الجهاديين، والمنادين بتفوق البيض، والنازيين الجدد تستجيب بعنف لمثل هذه اللامبالاة الليبرالية؛ فهم ينظرون إلى اللامبالاة الليبرالية على أنها استعلاء، أو نفاق في أحسن الأحوال. وهم يعتقدون أنهم إذا كانوا أقوياء بما يكفي لتهديد الاستقرار الفعلي للديمقراطية الليبرالية، فلن يتم التسامح معهم. وبالتالي، ومن وجهة نظرهم، فسيُنظر إلى التسامح المسموح به ضمن الشروط الرولزية باعتباره صورياً. وبالإضافة إلى ذلك، فليس بالضرورة أن يُفهم التسامح الرولزي على أنه أمر زائف، ولكن باعتباره وسيلة للحفاظ على نظام سياسي متسامح قائم على المنطق العام. ولا يمكن تبرير موقف المحاربين المتعصبين في المطالبة بالحق في الدعوة العلنية التي تعتزم إحداث عنف وشيك أو مستقبلي، مع المطالبة في الوقت نفسه بالحق في إسكات جميع من يختلفون معهم. إن مطالبتهم هذه تبدو تعسفية، وبالتالي لا مبرر لها. وبناء على ذلك، فليست هناك أسباب مقنعة لمحاولة إقناعهم بصحة ليبرالية رولز السياسية. ولهذا السبب، فهو يصرّح بأن وجهات النظر التي تعتنقها «المذاهب الدينية الأصولية، وأنظمة الحكم المستبدة والديكتاتورية» غير عقلانية سياسيا، وأنه «لا حاجة لقول المزيد ضمن الليبرالية السياسية» (Rawls, 1999b, p. 613). ومع ذلك، فإن تحديهم لليبرالية السياسية يظل قائما.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

التفسير الدستوري

إن وجود المحاربين المتعصبين ودعوتهم العلنية، سواء كانوا أفرادا أو جماعات، ضمن ديمقراطية ليبرالية يمثل حالة شاذة لأنه من بين فضائل مثل هذا النظام السياسي المتسامح هو أن الغالبية العظمى من المواطنين يوافقون بصورة علنية أو ضمنية على تسوية خلافاتهم سلميا من خلال الاحتكام إلى المنطق العام. وللأسف، فإن المحاربين المتعصبين يرفضون القيام بذلك. وبوسع المرء التأكيد على أن السماح بوجودهم وبدعوتهم العلنية هو الثمن الذي يجب أن يدفعه المواطنون إذا كانوا يريدون العيش في مجتمع ليبرالي، وبالتالي متسامح. ومع ذلك فإن هذا الجواب المعقول ظاهريا غير مُقنع؛ فالإشارة إلى أن هذا هو الثمن الذي يجب أن ندفعه لكي نعيش في مجتمع ليبرالي يعني التقليل من الألم والمعاناة اللذين تعرضت لهما هذه الفئات المستهدفة، ولا تزال تعاني منه، في المجتمعات الليبرالية في جميع أنحاء العالم. وعلى سبيل المثال، لنتأمل التمييز والعنف الوحشي الذي يمارس من قبل الجماعات المحاربة المتعصبة على الأمريكيين من أصل أفريقي، والمهاجرين، والمثليين، لو أردنا ذكر عدد قليل من الضحايا. إن إنفاذ مثل هذا التمييز والعنف ضد الأبرياء هو، ببساطة، أمر غير مبرَّر. إن حرية التعبير هي قيمة سياسية ودستورية هامة، لكن من الممكن أيضا استخدامها كأداة للأذى عند توجيهها لتعزيز الكراهية، والتمييز، والعنف ضد الأبرياء (Delgado and Stefancic, 2004, pp. 217–23).

يمثل مفهوم رولز عن حرية التعبير نموذجاً فكريا للتوترات الأساسية الموجودة في الليبرالية عند محاولة تحقيق التوازن بين الحق في حرية التعبير وبين السلامة العامة. وفي بعض الأحيان، كان هناك تأييد واسع النطاق للممارسة العريضة للحق في حرية التعبير، وخاصة في وجود شعور بالأمن لدى المواطنين. وعلى أية حال، فخلال فترات الطوارئ، تم تضييق نطاق هذا الحق. وفي بعض الأحيان، يسارع المسؤولون الحكوميون إلى تقييد ممارسة حرية التعبير من خلال الاستجابة المبالغة فيها تجاه ثمة أزمة محلية أو أجنبية، أو لأغراض الانتهازية الحزبية فحسب. ولسوء الحظ، فنحن لا نتعلم إلا بعد فوات الأوان أن هذه القيود قد تكون مبالغ فيها أو أنها، ببساطة، لم تكن ضرورية (Stone, 2005, p. 524) .

وفقا لرولز، فإن الخطاب السياسي الذي يخضع للحد الأدنى من تقييد الممارسة يمثل حصناً للحفاظ على الديمقراطية، وبالتالي الحكم الذاتي. وفي هذا الصدد، نجده يتقبل دفاع ألكسندر ميكلجون Meiklejohn الذي لا هوادة فيه عن حرية التعبير السياسي باعتباره ضرورة للحكم الذاتي (Meiklejohn, 1948, pp. 3–50) . وعند مناقشة فكرة تهمة التحريض على الشغب وأولوية الخطاب السياسي، يؤكد رولز على أنه برغم «وجود اتفاق على أن حالات الحرق، والقتل، والإعدام خارج نطاق القانون تعتبر جرائم، فإن هذا ليس هو الحال مع المقاومة والثورة كلما أصبحا من القضايا الخطيرة، حتى في الديمقراطيات الجيدة التنظيم نسبيا (على العكس من المجتمع الجيد التنظيم، حيث لا تنشأ هذه المشكلة من الأساس (Rawls, 1996, p. 346) . ومع ذلك، فإن النظر إلى المحاربين المتعصبين كثوريين أو كمجرمين يعتمد إلى حد كبير على المنشور السياسي political prism للمرء. قد يكون لدى دعاة المقاومة والثورة مخاوف جسيمة حول قوانين وسياسات جائرة بعينها، أو تجاه نظام سياسي قمعي. وإذا كان الأمر كذلك، فهم عادة ما يطرحون أسبابا للدعوة إلى التمرّد. وهكذا، من وجهة نظر رولز، فإن «قمع الدعوة إلى التمرد هو نفسه قمع مناقشة هذه الأسباب، ويمثل الإقدام على ذلك تقييداً للاستخدام الحر والمستنير لعقولنا في الحكم على استقامة البنية الأساسية وسياساتها الاجتماعية (Rawls, 1996, p. 346) ».

يخشى رولز، وهو محق في ذلك، من أن قمع الدعوة إلى التمرد قد يكون له آثار ضارة خطيرة على المساعدة في الحفاظ على نظام ديمقراطي عادل، على افتراض أن المشاركين في هذه الدعوة ملتزمون بالحفاظ على هذا النظام. وللأسف، فإن المحاربين المتعصبين ليسوا ملتزمين بذلك. وإلى حد ما، نجد أن الفقه التشريعي الأمريكي يأخذ مخاوف رولز بعين الاعتبار". وبرغم عدم وجود أنماط موثوقة للتنبؤ بكيفية تصرّف القضاة، وبخاصة قضاة المحكمة العليا، يبدو أن احترام حرية التعبير يتذبذب وفقا لمدى انتشار الشعور العام بالأمن بين المواطنين. وفي أوقات الخطر الكبرى، مثل الحرب أو التهديد بشنها، فإن تجاوزات السلطتين التشريعية والتنفيذية واحترام المحاكم للأخيرة، بما في ذلك المحكمة العليا، تُضفي مصداقية على مخاوف رولز [6]. وعلى أية حال، ففي

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

الأزمنة الأخرى للاضطراب الاجتماعي، كانت المحكمة العليا أكثر تقبلا الاعتراف بوجود حق واسع في حرية التعبير السياسي (Tribe, 1985, pp. 188–92). ولهذا السبب، يمكن للمرء أن يجادل، بصورة مُقنعة، بأن التقييد الجزئي أو المؤقت لحرية التعبير السياسي لا يلزم أن يكون له تأثير سلبي دائم على الديمقراطية الدستورية الليبرالية. وفي الواقع أنه يمكن لثمة تقييد جزئي أو مؤقت للخطاب السياسي أن يساعد على حماية وتعزيز النظام الليبرالي الديمقراطي. وعلى سبيل المثال، تمثل كندا وألمانيا مثالين نموذجيين على الديمقراطيات الدستورية التي تحظر خطاب الكراهية بغض النظر عن دلالاته السياسية المحتملة، دون المساس بالضرورة بحرية التعبير، وهو حق مكفول في كلا البلدين (Delgado and Stefancic, 2004,pp. 196–7).

في تقاليدهما السياسية والدستورية، نجد أن الحق في تجنب التعبير عن كراهية الأجانب يكتسب أسبقية على الحق في الدعوة إلى كراهية مجموعات مختارة في المجتمع. ومن خلال القيام بذلك، فهم يقيدون الحق في حرية التعبير من أجل تعزيز قيم اجتماعية هامة أخرى، مثل حرية من يتم استهدفهم وسلامتهم الشخصية (Gray, 2000, pp. 77–80).

هناك توتر بين نموذج رولز حول حماية حرية الخطاب السياسي وبين الحماية الدستورية الفعلية له. من ناحية، فهو يؤكد بحق على أن دستور الولايات المتحدة لا يحمي في الواقع كل أنواع الخطاب، مثل «التشهير وتشويه صورة الأفراد، أو ما يسمى بالكلمات القتالية (في ظروف معينة(وحتى الخطاب السياسي عندما يصبح تحريضاً على الاستخدام الوشيك للقوة الخارجة عن إطار القانون (Rawls, 1996, p. 336)». ويبدو أنه يتقبل الروح التي تحمّس تشابلينسكي فيما يتعلق بالكلمات القتالية، كما أنه ملتزم بدعم براندنبورغ. وفي قضية براندنبورغ، أشار القرار الجماعي الذي تم اتخاذه إلى أن «الضمانات الدستورية لحرية التعبير وحرية الصحافة لا تسمح دولة ما بمنع أو تحريم الدعوة إلى استخدام القوة، أو إلى انتهاك القانون، إلا إذا تم توجيه هذه الدعوة إلى التحريض على، أو إنتاج، فعل وشيك ينعدم فيه اتباع القانون، أو يرجّح أن يحرّض على، أو يتسبب في، مثل هذا الفعل. (Brandenburg v. Ohio, 395 US 444, 1969, p. 447)» ومن الناحية الأخرى، فهو يفترض أنه في ظل «دستور مثالي جيد التصميم ... فإن مثل هذا التحريض على العنف... بين أناس عقلانيين، نادرا ما سيحدث، ولن يكون خطيرا على الإطلاق". ويمضي إلى القول بأنه «طالما تم توفير الحماية الكاملة للدعوة إلى المذاهب الثورية وحتى تلك الداعية للتخريب... فلا توجد أية قيود على محتوى الخطاب السياسي، ولكن مجرد ضوابط تتعلق بالزمان والمكان، والوسائل المستخدمة في التعبير عن ذلك (Rawls, 1996, p. 336)». وعلى أية حال يبدو أن قضية براندنبورغ تقيّد في الواقع نطاق الدعوات التخريبية أكثر مما كان رولز على استعداد لقبوله في دستوره المثالي ذي التصميم الجيد.

إن تصوّر رولز لحرية التعبير السياسي يتوافق جيدا مع وجهة نظره حول السياسة الدستورية المثالية، فالقيود المفروضة على الخطاب السياسي تكون ضئيلة للغاية أو شبه منعدمة في ظل نظام دستوري مثالي جيد التصميم. ولكن في المجتمعات السياسية القائمة، بما فيها الديمقراطيات الليبرالية الدستورية، تكون القيود ضرورية. وعلى سبيل المثال، قد تكون هناك جماعات محاربة متعصبة تستخدم حقها في حرية التعبير السياسي للتحريض على العنف الآني أو على المدى الطويل ضد من تعتبرهم أعداءها، كما كان الحال خلال حكم جمهورية فايمار والجمهورية الإسبانية الثانية، أو كما هو الحال في الوقت الحاضر مع المسلحين الإسلاميين في جميع أنحاء العالم. وبمجرد أن نعترف بوجود قيود سياقية لتنظيم الحق في حرية التعبير السياسي، ربما كنا- لجميع الأغراض العملية- نقوم بتقييد مضمونه والرسالة المستبطنة له. لا يحدث الخطاب في فراغ: فهو يحتاج إلى سياق وإلى جمهور. وبالتالي، فمن خلال تنظيم السياق- أي الزمان، والمكان، والوسائل المستخدمة في التعبير عن أفكار المرء، فنحن بذلك نقيد محتواها المقصود.

وبغض النظر عن اقتناعه بقرار المحكمة العليا في قضية براندنبورغ، يحاول رولز تجاوزه عن طريق الاستفاضة في تفسير الحكم المتزامن للقاضي برانديز Brandeis في قضية ويتني. جادل برانديز بأن حرية التعبير تمثل واحدا من «الحقوق الأساسية» التي يحميها التعديل الأول على الدستور الأمريكي. ولكن برغم كونها أساسية، فإن حرية التعبير ليست مطلقة، كما أكّد عليه برانديز. فمن الممكن تقييد حرية التعبير، من بين حقوق أخرى، «من أجل حماية الدولة من الدمار أو الضرر الجسيم، سواء كان سياسيا، أو اقتصاديا، أو أخلاقيا». (Whitney v. California, 274 US 357, 1925, p. 373) ويؤكد برانديز على أنه «لا يمكن تبرير القمع إلا في حالات الطوارئ فقط» (Whitney v. California, p. 377) . ومع ذلك، فبالنسبة لرولز، فحتى حالات الطوارئ لا تكفي لتقييد حرية التعبير، لأن تقييدها أو قمعها «يعني دائماً تعليقاً جزئياً للديمقراطية (Rawls, 1996, p. 354) ». ووفقا لرأيه، فإن «المذهب الدستوري الذي يمنح الأولوية لحرية التعبير السياسي وللحريات الأساسية الأخرى يجب أن ينص على أن فرض مثل هذا التعليق على حرية التعبير السياسي يتطلب وجود أزمة دستورية لا يمكن فيها للمؤسسات السياسية الحرة أن تعمل على نحو فعال أو أن تتخذ ما يلزم من التدابير للحفاظ على أنفسها (Rawls, 1996, p. 354) ».

ومع ذلك، فإن فكرة وجود أزمة دستورية ليس لها أساس متين في التفسيرات الدستورية الأمريكية، وبالتالي فإن مرجعيتها غامضة إلى حد ما. فمن الممكن، على سبيل المثال، أن تشير إلى نزاع خطير بين مختلف فروع الحكومة بحيث لا يمكن التوصّل إلى حل وسط، وفي هذه الحالة قد تتسبب في نشوب حرب أهلية. أو قد تشير إلى نزاع خطير حول طبيعة الحوكمة بين الجماعات المتنافسة في المجتمع بحيث لا يمكن التوفيق بينها، وفي هذه الحالة قد تتسبب في اندلاع ثورة عنيفة. فإذا كان النزاع خطيراً

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

بما يكفي لأن «تعجز المؤسسات السياسية الحرة عن العمل على نحو فعال أو عن اتخاذ التدابير اللازمة للحفاظ على أنفسها» ، فمن الممكن- بحق- وصف هذا الوضع بأنه أزمة سياسية وليست دستورية.

وفي كتاب «الليبرالية السياسية"، يدّعي رولز أن اشتراط وجود أزمة دستورية كشرط ضروري لتعليق ممارسة حرية التعبير السياسي يبدو طلبا مبالغا فيه للغاية. وعلى أية حال، فإن ادعاءه هذا له وجاهته لأن المسؤولين الحكوميين كثيرا ما يكونون مستعدين للتحرك قبل الأوان، ومن ثم إعلان حالة الطوارئ، حتى يتمكنوا من إسكات من يعارضون سياساتهم المشكوك فيها. إلا أن التعليق المؤقت، أو تقييد، حقوق سياسية ودستورية مهمة مثل حرية التعبير يمكن أن تبرّر على نحو معقول عندما يوجد خطر لإلحاق أذى جسيم بالأبرياء، كما يعترف رولز من خلال تبنّي الحكم في قضيتي تشابلينسكي وبراندنبورغ. أو عندما يكون هناك تهديد خطير للسلامة العامة، كما قد يحدث خلال حالات الطوارئ في زمن الحرب، أو تهديد إرهابي وشيك أو مستقبلي أو وقوع هجوم إرهابي فعلي. ومع ذلكن فقد لا تكون حالات الطوارئ هذه ناتجة عن أزمات دستورية، كما أنها لن تسبب بالضرورة حدوثها. وبالإضافة إلى ذلك، فمن خلال محاولة تجاوز الحكم في قضية براندنبورغ، قد يسمح رولز للمحاربين المتعصبين بالاختباء وراء حرية التعبير وحرية التجمّع من أجل تشكيل أحزاب سياسية تهدف إلى تدمير الديمقراطية الدستورية. إن تمكينهم من إثارة أزمة دستورية قبل التحرك ضدهم قد لا يكون عملا طائشا فحسب، بل وانتحاري أيضاً، كما يدل عليه مثالا جمهورية فايمار والجمهورية الإسبانية الثانية.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وخلافا لوجهة نظر رولز المتسامحة بخصوص حرية التعبير، فإن بعض فقهاء القانون يحبّذون تجريم خطاب الكراهية ومن ثم قمع الجماعات الداعية للكراهية باستخدام معايير القانون الدولي، على سبيل المثال (Matsuda, 1995, pp. 87–120). ويفضّل غيرهم اتباع مقاربة عملية توازنية تعتمد على تحليل تكاليف ومنافع حرية التعبير، ومدى إلحاح وخطورة الضرر الذي قد تُنتجه (Posner, 2003, p. 362) . أما البعض الآخر فيفضّل، إذا لزم الأمر، حظر الأحزاب وتحريم الخطاب الذي يهدف إلى هدم الديمقراطية الدستورية (Murphy, 2007, p. 525) . وعلى أية حال، فجميعهم يثمّن حرية التعبير، بيد أنهم يختلفون حول موضع تعيين الخطوط الفاصلة. وبرغم ادعاء رولز بأن «الحريات الأساسية تشكل عائلة، وأن هذه العائلة هي التي تحظى بالأولوية وليس أي نوع من الحريات في حد ذاته (Rawls, 1996, pp. 356–7) » ، فإن استفراده لحرية التعبير باعتبارها أمرا ضروريا للحفاظ على الديمقراطية يلقي بظلاله على القيم الدستورية الهامة الأخرى اللازمة للحفاظ على الديمقراطية، مثل حرية تكوين الجمعيات، أو حرية اعتناق الأديان، أو الحق في إجراءات عادلة، أو في الحصول على حماية متساوية. قد توجد ظروف متنافرة يمكن للمرء خلالها أن يبرر تقييد حرية التعبير، أو أي قيمة

دستورية هامة، من دون وجود أزمة دستورية. وعلى سبيل المثال، عندما يحاول المحاربون المتعصبون ضمن ديمقراطية ليبرالية أن يقوموا بتخويف، ومن ثم الإضرار بتلك الجماعات أو الأفراد المستهدفين الذين يعتبرون أنهم لا يستحقون الكرامة الإنسانية. أو عندما يكون هناك سبب للاعتقاد بأن ثمة جماعة محاربة متعصبة تتآمر لكي تحاول الإطاحة بنظام سياسي شرعي. وعلى سبيل المثال، فإن المادة الأولى من القسم التاسع من دستور الولايات المتحدة تمنح الكونغرس بوضوح السلطة لتعليق أوامر الإحضار أمام المحاكم في «حالات العصيان أو الغزو». وخلال تلك الظروف، يكون الحق في حرية التعبير مقيدا على نحو معقول، ولكن بصورة مؤقتة (Barber, 1984, p. 148) .

ومن خلال إبراز ثمة تفسير متشدد للفقرة المتعلقة بحرية التعبير في كتاب «الليبرالية السياسية» ، يتيح رولز للمحاربين المتعصبين إمكانية الانخراط العلني في الدعوة إلى التخريب. ومن خلال القيام بذلك، فبوسعهم قانونا أن يحاولوا تخريب أسس الديمقراطية الدستورية الأمريكية من خلال الاستشهاد باللغة القاطعة لبنود التعديل الأول. وعلى سبيل المثال، يمكنهم القول بأن الفقرة المتعلقة بحرية التعبير تحمي دعوتهم التخريبية: «لا يجوز للكونغرس إصدار أي قانون ... يحد من حرية التعبير». وبالمثل، فبإمكانهم القول بأن البند المتعلق بحرية التجمع يمنحهم الحماية: « لا يجوز للكونغرس إصدار أي قانون ... يحد من حق الناس في التجمع السلمي». يمكن للجماعات الجهادية، أو المنادية بتفوق البيض أو تلك الخاصة بالنازيين الجدد أن تجادل حتى بأن رسالتها السياسية هي في الواقع دينية، ومن ثم تتمتع بالحماية وفقا للبند المتعلق بحرية الممارسة الدينية: « لا يجوز للكونغرس إصدار أي قانون... يحظر حرية ممارسة (الدين)». وقد يحاول المحاربون الإسلاميون تبرير حربهم المقدسة ضد الكفار وضد الديمقراطيات الليبرالية الدستورية من خلال الاستشهاد بالتفسيرات الأصولية للقرآن الكريم، كما يحاول فعله بن لادن والظواهري في رسائلهما (Al Zawahiri, 2004; Bin Laden, 2004) . وبالإضافة إلى ذلك، فقد تحاول جماعات المنادين بتفوق البيض والنازيين الجدد تبرير نضالها ضد مختلف الجماعات العرقية والإثنية وضد الديمقراطيات الليبرالية من خلال الاستشهاد بفكرتهم حول النقاء العنصري وهويتهم المسيحية (Butler, 2000, pp. 469–70; Dobratz and Shanks-Meile, 2000, pp. 132–47).

إذن فما هي الخيارات المتبقية أمام رولز عند مواجهة التهديد الفعلي للمحاربين المتعصبين في دولة ديمقراطية ليبرالية غير مثالية؟ سنعرض فيما يلي بعض البدائل المعقولة. أولاً، بوسعه فرض حظر قانوني عليهم للحفاظ على استقرار هذا النظام السياسي، وفي هذه الحالة سيبدو أنه ينتهك حريتهم في التجمّع وحريتهم في التعبير. ثانياً، يمكنه إظهار تحمّل مشروط لدعوتهم العلنية إذا كان لديه سبب للاعتقاد بأن مثل هذه الدعوة ليس لها صدى في المجتمع. أو ثالثاً، يمكنه أن يسمح لهم بالتعبير علنا عن

معتقداتهم المتعصبة الخطيرة، شريطة ألا يكون الهدف منها هو إحداث عنف وشيك وألا يكون من المرجح أن تتسبب فيه.

يبدو الخيار الأول غير متوافق مع التعديل الأول، وهو أمر شديد الرسوخ في الفقه الأمريكي، إلا إنه لا يتعارض مع مفهوم الديمقراطية الدستورية أو مع القانون الدولي المعاصر حول حقوق الإنسان. يعد القانون الأساسي الألماني مثالاً ذا صلة على الديمقراطية الدستورية التي تقمع الجماعات المحاربة المتعصبة لكنها تثمّن أيضا حرية التعبير. وعن طريق استلهام مفهوم الدفاع الدستوري عن النفس والديمقراطية المحاربة، فإن البنود 9 (2) 21 و 18 و (2) من القانون الأساسي تحظر الجماعات والجمعيات التي تتحدى إطاره الدستوري (Kommers, 1997, pp. 509–11, pp. 217–8) . إن ميثاق الأمم المتحدة (1945)، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان)1948)، جنبا إلى جنب مع العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية (1966)، تُعدّ أمثلة جيدة على القانون الدولي الذي يوفر الأساس القانوني لشجب وتجريم التشهير الجماعي[7]. إن البديل الألماني، أو الاستشهاد بالقانون الدولي لحقوق الإنسان، يبدو غير مرغوب فيه بالنسبة لأولئك الذين، مثل رولز، يحملون تفسيرات متشددة للبند المتعلق بحرية التعبير. أما الآخرون ممن يتبعون مقاربات تأويلية مختلفة لتفسير الدستور، فيكونون أكثر تعاطفا مع مثل هذه البدائل[8]. يبدو الخياران الثاني والثالث منسجمين مع ثمة تفسير مختلف قليلا لقيم التعديل الأول على الدستور.

وباعتبار أن رولز، في كتاب «الليبرالية السياسية»، يجادل بأن تقييد ممارسة حق التعبير السياسي الحر يستلزم وجود «أزمة دستورية»، يكون الخيار الأول غير متوافق معه في غياب مثل هذه الأزمة. ونتيجة لذلك، فعند مواجهة وجود المحاربين المتعصبين ودعوتهم العلنية، فإنه – ومن يحملون وجهات نظر مماثلة- يعتمد الخيار الثاني أو الثالث على نحو معقول. وعلى أية حال، فإن التسامح الرولزي في عيون المحاربين المتعصبين يبدو مخادعا، إذ أنهم مقتنعون بأنه إذا كان بوسعهم أن يمثلوا تحديا خطيرا للاستقرار الفعلي لديمقراطية ليبرالية ما، فلن يتم التسامح معهم. وبالإضافة إلى ذلك، فلو أرادوا الدعوة علنا لمعتقداتهم المتعصبة الخطيرة دون أن يقصدوا إحداث العنف، على النحو الذي اقترحه الخيار الثالث، فلن يكونوا من المحاربين المتعصبين الذين يؤيدون الدعوات التخريبية. ومع ذلك، فإن اعتراضاتهم المفترضة على التسامح الرولزي والتسامح الليبرالي بشكل عام يبدو اعتباطيا. وهم يطالبون بالحق في التسامح معهم حتى يتمكنوا من محاولة فرض آرائهم المتعصبة على بقية المجتمع.

ولذلك، يبدو، أنه يتوجب على الليبرالية السياسية أن تتعايش مع التوترات الأساسية التي تنطوي عليها الموازنة بين حرية التعبير والحفاظ على الاستقرار السياسي الضروري لتأمين السلامة العامة. ووفقا لرولز، فلابد أن يميل التوازن لصالح حرية التعبير السياسي إذا لم يكن الغرض منه هو التحريض على إحداث عنف وشيك ولم يكن من المرجح أن يفعل

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

ذلك، وفقط إذا لم تكن الأمة تواجه أزمة دستورية. وإذا تم استيفاء هذين الشرطين، إذن، ومن وجهة نظر رولز، فإن حرية التعبير السياسي ستتفوق على غيرها من القيم الدستورية الهامة. لكن الحالة الأولى تُعد كافية لتمثيل المعيار الذي صرحت به المحكمة في قضية براندنبورغ والذي يحمل تراثا راسخا في التفسير الدستوري الأمريكي. وعلى النقيض من ذلك، أما الثانية فهي حالة ضرورية لتمثيل معيار رولز المقترح حديثا لتقييد الخطاب السياسي. وعلى أية حال، فإن معياره المقترح حديثا يمثل ثقبا أسود، مع تاريخ مشكوك فيه للارتباط بأحد تقاليد تفسير الدستور الأمريكي، والذي يوازن بين حرية التعبير وبين القيم الدستورية و/ أو السياسية الهامة الأخرى دون تفضيل أي منها. وبغض النظر عن عيوبه، فقد صمد هذا التقليد أمام اختبار الحرب الأهلية، والحربين العالميتين، والحرب الباردة، وهجمات الحادي عشر من سبتمبر الإرهابية دون التخلي عن الديمقراطية، أو اللجوء للتضييق الدائم لنطاق الحق في حرية التعبير السياسي أو إلغاء هذا الحق كلية.

وعلى أية حال، فإن رولز يحبّذ وجهة نظر مثالية لتفسير الدستور، والتي تعتمد على تصوره للمنطق العام وغلبة حرية التعبير السياسي. ومن الممكن لوجهة النظر هذه أن تساعدنا على الإدراك المتأخر لبعض التجاوزات وأوجه القصور في الفقه الأمريكية في أوقات الأزمات. ولذلك، فإن جهود رولز الهرقلية تستحق الثناء. لكن «الحجج المتأصلة في السياق الاجتماعي والتاريخي قد يثبُت كونها أكثر فاعلية على المدى الطويل (Tribe, 1985, p. 192) « ضد تهديد المحاربين المتعصبين، أكثر من الحجج التي تستلهم المبادئ الدستورية و/ أو السياسية المثالية التي لم تُلَبِّ الغرض المطلوب بعد. يتسم المحاربون المتعصبون بغفلتهم عن المنطق العام. وهذا هو السبب في كون منظور رولز للتفسير الدستوري المثالي قد يكون غير ذي جدوى عند التعامل مع الجماعات المحاربة المتعصبة التي تهدف إلى تدمير الديمقراطيات الليبرالية. لكن تقليدا دستوريا متأصلا في «سياق اجتماعي وتاريخي» مثل القانون الأساسي الألماني، الذي ولد في رماد الاشتراكية القومية، أو دستور الولايات المتحدة، الذي صمد في وجه الحرب الأهلية التي دارت رحاها بين الأشقاء، قد يكون أكثر فعالية في التعامل معهم. ومع ذلك، فإن الحُكم الجيد لدى المواطنين يعد ضرورياً بالنسبة لمحاولة حماية هذه الفعالية. وعلى أية حال، وكما حذّر القاضي روبرت جاكسون في رأيه المخالف، «فهناك خطر من أن المحكمة إذا لم تعضّد منطقها النظري بقليل من الحكمة العملية، فستحوّل قانون الحقوق الدستورية إلى اتفاق انتحاري. (Terminiello v. City of Chicago, 337 US 1, 1949, p. 37) «والأمر متروك للمواطنين اليقظين في ظل الديمقراطيات الدستورية الفعلية للحيلولة دون التوصل لمثل هذا الاتفاق».

نبذة عن المؤلف

فيسنتي ميدينا Vicente Medina هو أستاذ مشارك في الفلسفة في جامعة سيتون هول في نيو جيرسي، الولايات المتحدة الأمريكية. وتتمثل المجالات الرئيسية لاهتماماته في الفلسفة الاجتماعية والسياسية وعلم الأخلاق. ومن مقالاته الأخيرة مقال بعنوان «النقاد غير النقديين مقابل النقديين للعنف الإرهابي: جدال لا تبدو له نهاية»، والذي نُشر في المجلة الفصلية للشؤون العامة (Public Affairs Quarterly, 20 4) (أكتوبر 2006). ويعكف حاليا على تأليف كتاب عن الإرهاب.


ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

هوامش المؤلف:

أود أن أعرب عن امتناني لزميلاي إيفون أونا Unna، وديفيد أوكونور O'Connor، لتفضلهما بقراءة مسودات هذه المقالة، وتزويدي باقتراحاتهما لتحسينها. وكانت محادثاتي مع ديفيد بنفيلد Benfield وسيدني غويندين Guendin مفيدة في شحذ حجتي. أما زميلاي مارك كاوتش Couch ولو ديبيللو Debello فقد قاما أيضا بقراءة النسخ المتعاقبة من هذه المقالة، ومن ثم تزويدي بتعليقات منوِّرة.

كما أتوجه بالشكر إلى العميد جوزيف مارباخ Marbach، وإلى وكيل الجامعة السابق فريدريك ترافيس Travis، وذلك لموافقتهما على قيامي بإجازة تفرغ علمي، مما سمح لي ببعض الوقت للعمل على هذه المقالة. أما موظفي مكتبة والش، وخصوصا لوسي مانتو Manto، فيستحقون كل التقدير لكرمهم ولتزويدي في الوقت المناسب بالمواد اللازمة لإنجاز هذا المشروع. وكذلك فإن ميا أندرسون Anderson تستحق الشكر على عملها التحريري. وأخيرا، أود أن أعرب عن امتناني لرئيس تحرير هذه المجلة على دعمه، وللمحكّمين المجهولين الثلاثة لانتقاداتهم المتبصّرة والقيّمة.

(1) للاطلاع على رسالة كلاسيكية داعية للحرب من قبل الجماعات الإسلامية الجهادية أو المحاربة ضد الكفار، انظر: Taymiyyah (1996); Qutb (2004); Maududi (2004). يشير مصطلح «المنادي بتفوّق العرق الأبيض» White Supremacist إلى جماعات غير منظمة في معظمها، مثل الكوكلوكس كلان (KKK) والحزب الوطني لحقوق الولايات (NSRP)، والرابطة الوطنية لتقدّم الأشخاص البيض (NAAWP)، والمقاومة الأمريكية البيضاء (WAR)، بما في ذلك جماعات النازيين الجدد مثل حزب المقاومة الوطنية (NRP). وبرغم أن بعض هذه المجموعات قد لا تتبنى منهج العنف، فإن رسائلها اللاذعة تميل للتحريض ضد غيرها من الجماعات العرقية والإثنية. للاطلاع على دراسة رصينة حول هذه المجموعات، انظر (2000) Dobratz and Shanks-Meile. لمزيد من المعلومات حول التعاون الدولي بين مجموعات النازيين الجدد والجماعات المنادية بتفوق العرق الأبيض، انظر (2000) Lee.

(2) للتعرّف على المنشأ الخلافي لقوانين الشريعة، وما إن كان يمكن لهذه القوانين أن تتوافق مع الديمقراطيات الليبرالية، انظر الجدال الذي دار مؤخرا في بريطانيا بعد محاضرة كبير أساقفة كانتربري حول هذا الموضوع (Williams, 2008)). وللاطلاع على بعض الردود على محاضرته، انظر (2008) Halliday (2008); Scruton.

(3) على سبيل المثال، انظر: ;Bin Laden (2004); Al Zawahiri (2004); Mathews (2000) .Rockwell (2000)

(4) انظر (Rawls (1996, pp. lxi–lxii. لمعرفة الدور الذي لعبته الأحزاب السياسية المتطرفة في تقويض جمهورية فايمار، انظر (Halperin (1965, pp. 495–526 ، انظر أيضا : (Finn (1991, pp. 152–64); Jacobson and Schlink (2000, pp. 8–14 .

(5) على سبيل المثال، لنتدبر قضية الإرهاب الإسلامي. يبدو أن هناك سوء فهم عام مفاده أن الإرهابيين الإسلاميين هم من الفقراء وغير المتعلمين. وبالتالي فإن الافتراض الأساسي لمن يدعمون هذا الظن هو أن معاناتهم تؤدي بهم إلى الانخراط في الأنشطة الإرهابية. لكن الأدلة لا تدعم مثل هذا التخمين. إن قناعاتهم السياسية ومظالمهم (سواء كان حقيقية أم لا) ، وليس معاناتهم، هي ما يدفعهم للتحرك ضد أعدائهم. للاطلاع على دراسة تكشف زيف هذا التصور الخاطئ والتخمين ، انظر (Krueger (2007.

(6) على سبيل المثال، انظر قانون الفتنة Sedition Act لعام 1789، وتعليق الرئيس لنكولن Lincoln لأوامر الإحضار أمام المحكمة خلال الحرب الأهلية، وقانون التجسس لعام 1917، وقانون الفتنة لعام 1918، واعتقال الأفراد ذوي الأصل الياباني خلال الحرب العالمية الثانية، تجاوزات برنامج الأنشطة غير الأمريكية خلال الحرب الباردة، واضطهاد وملاحقة المتظاهرين المناهضين للحرب خلال حرب فيتنام، وسن قانون الوطنية الأمريكية المثير للجدل في عام 2001، بعد هجمات الحادي عشر من سبتمبر الإرهابية. وللاطلاع على عرض مختلف قليلا للتهديدات التي تحتنك الحريات المدنية، ولا سيما الحق في حرية التعبير في تاريخ الولايات المتحدة، انظر (Stone, (2005, pp. 12–4.

(7) انظر، على سبيل المثال، ميثاق الأمم المتحدة، المادة رقم 55 (ج)، التي تدعو لاحترام عالمي لحقوق الإنسان والحريات الأساسية «للجميع دون تمييز بسبب العرق، أو الجنس، أو اللغة، أو الدين.» وبالإضافة إلى ذلك، فإن المادة رقم 56 تُلزم الدول الأعضاء بإنفاذ تلك الحقوق والحريات. انظر أيضا إعلان الأمم المتحدة لحقوق الإنسان، المادة الثانية، والذي يعيد التأكيد على الحقوق المذكورة أعلاه في ميثاق الأمم المتحدة. وعلى أية حال، فإن المادة رقم 19 تكفل حرية التعبير. وكذلك فإن المادة رقم 19 من ميثاق الأمم المتحدة الخاص بالحقوق المدنية والسياسية تصون حرية التعبير، لكنها تقيّده «باحترام حقوق الآخرين أو سمعتهم»، و«حماية الأمن القومي، أو النظام العام، أو الصحة العامة أو الآداب العامة». وعلى أية حال، فإن المادة رقم 20 تفرض مزيدا من القيود على حرية التعبير، من خلال تجريم «أي دعاية للحرب» و «أية دعوة إلى الكراهية القومية أو العنصرية أو الدينية تشكل تحريضا على التمييز، أو العداوة، أو العنف». للتعرف على الفروق الدقيقة فيما يتعلق بتقييد حرية التعبير والقوانين المضادة للتشهير الجماعي في القانون الدولي، انظر: (Henkin (1995, pp. 123–34

(8) انظر، على سبيل المثال، (1980) Murphy. ومن وجهة نظره، فإن الكرامة الإنسانية هي القيمة الأساسية التي تحرك دستور الولايات المتحدة. وباعتبار أن الكرامة الإنسانية، بالنسبة له، وليس الحق الواسع في حرية التعبير السياسي تُلهم الدستور، فهو يفضّل النموذج الألماني للديمقراطية المتشدّدة، الذي يدافع عن كرامة الإنسان أكثر من القيم الأخرى. انظر: (9–521 .Murphy (2007, pp. وللاطلاع على دفاع عن نظرية تعددية للتفسير الدستوري مبنية على الموازنة بين حرية التعبير وبين الحماية المتساوية، انظر (1997) Delgado and Stefancic. وللاطلاع على مقاربة عملية توازن بين القيم الدستورية و/ أو السياسية، وخاصة الحق في حرية التعبير والسلامة العامة في أوقات الأزمات، انظر (2006) Posner.


ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

المراجع

Al Zawahiri, A. (2004) 'Knights under The Prophet's Banner', in W. Laqueur (ed.(, Voices of Terror. NewYork: Reed Press,

pp. 427–33.

Barber, S. A. (1984) On What The Constitution Means. Baltimore MD: The Johns Hopkins University Press.

Bin Laden, O. (2004) 'Jihad against Jews and Crusaders', in W. Laqueur (ed.), Voices of Terror. New York: Reed Press,

pp. 410–12.

Butler, R. (2000) 'Aryan Nations Creed', in J. Kaplan (ed.), Encyclopedia of White Power. Lanham MD: Rowman & Littlefield,

pp. 460–70.

Delgado, R. and Stefancic, J. (1997) Must We Defend the Nazis? Hate Speech, Pornography, and the New First Amendment.

NewYork: NewYork University Press.

Delgado, R. and Stefancic, J. (2004)UnderstandingWords that Wound. Boulder CO:Westview Press.

Dobratz, B. A. and Shanks-Meile, S. L. (2000) TheWhite Separatist Movement in the United States: White PowerWhite Pride.

Baltimore MD: The Johns Hopkins University Press.

Finn, J. E. (1991(Constitutions in Crisis: Political Violence and the Rule of Law. NewYork: Oxford University Press.

Gray, J. (2000(Two Faces of Liberalism. NewYork: The New Press.

Halliday, F. (2008('Islam, Law and Finance: The Elusive Divine'. Available from: http://www.opendemocracy.net/article/

globalisation/global_politics/islamic_law (Accessed 23 June 2008(.

Halperin, S.W. (1965(Germany Tried Democracy:A Political History of the Reich from 1918 to 1933. New York: The Norton

Library.

Henkin, L. (1995('Group Defamation and International Law', in M. H. and E. M. Freedman (eds(, Group Defamation and

Freedom of Speech: The Relationship between Language and Violence.Wesport CT: Greenwood Press, pp. 123–34.

Hoffman, B. (2006(Inside Terrorism, revised and expanded edition. NewYork: Columbia University Press.

Jacobson, A. J. and Schlink, B. (eds((2000(Weimar: Jurisprudence in Crisis. Berkeley CA: University of California Press.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

Kommers, D. P. (1997(The Constitutional Jurisprudence of the Federal Republic of Germany, second edition. Durham NC: Duke

University Press.

Krasnoff, L. (1998('Consensus, Stability, and Normativity in Rawls's Political Liberalism', The Journal of Philosophy, 95 (6(,

269–93.

Krueger, A. B. (2007(What Makes a Terrorist. Princeton NJ: Princeton University Press.

Lee, M. (2000(The Beast Reawakens: Fascism's Resurgence from Hitler's Spymasters to Today's Neo-Nazi Groups and Right-Wing

Extremists. NewYork: Routledge.

Locke, J. (1980(Two Treatises of Government. Cambridge: Cambridge University Press.

McKinnon, C. (2006(Toleration:A Critical Introduction. NewYork: Routledge.

Mathews, R. (2000('Declaration of War', in J. Kaplan (ed.(, Encyclopedia of White Power. Lanham MD:Rowman & Littlefield,

pp. 523–5.

Matsuda, M. (1995('Outsider Jurisprudence: Toward a Victim's Analysis of Racial Hate Message', in M. H. and E. M.

Freedman (eds(, Group Defamation and Freedom of Speech: The Relationship between Language and Violence. Wesport CT:

Greenwood Press, pp. 87–120.

Maududi, A. A. (2004('Jihad in Islam', in W. Laqueur (ed.(, Voices of Terror. NewYork: Reed Press, pp. 398–400.

Meiklejohn, A. (1948(Political Freedom: The Constitutional Powers of the People. NewYork: Harper & Brothers.

Murphy,W. F. (1980('An Ordering of ConstitutionalValues', Southern California Law Review, 53 (2(, 703–60.

Murphy,W. F. (2007(Constitutional Democracy. Baltimore MD: The Johns Hopkins University Press.

Payne, S.G. (1993(Spain's First Democracy: The Second Republic, 1931–1936.MadisonWI: The University of Wisconsin Press.

Posner, R. (2003(Law, Pragmatism, and Democracy. Cambridge MA: Harvard University Press.

Posner, R. (2006(Not a Suicide Pact: The Constitution in a Time of Emergency. NewYork: Oxford University Press.

Qutb, S. (2004('Jihad in the Cause of God', in W. Laqueur (ed.(, Voices of Terror. NewYork: Reed Press, pp. 394–97.

Rawls, J. (1996(Political Liberalism. NewYork: Columbia University Press.

Rawls, J. (1999a(A Theory of Justice, revised edition. Cambridge MA: Harvard University Press.

Rawls, J. (1999b('The Idea of Public Reason Revisited', in J. Rawls and S. Freeman (eds(, Collected Papers. Cambridge MA:

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

Harvard University Press, pp. 130–80.

Rawls, J. (1999c(The Law of People. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Rawls, J. (2001(Justice as Fairness:A Restatement, ed. E. Kelly. Cambridge MA: Harvard University Press.

Rockwell, G. L. (2000('In Hoc Signo Vinces', in J. Kaplan (ed.(, Encyclopedia of White Power. Lanham MD: Rowman &

Littlefield, pp. 443–7.

Scruton, R. (2008('Islamic Law in a Secular World'. Available from: http://www.opendemocracy.net/article/faith_ideas/

europe_islam/secular_world (Accessed 23 June 2008(.

Stone, G. R. (2005(Perilous Times: Free Speech inWartime. NewYork:W.W. Norton.

Taymiyyah, T. A. (1996('The Religious and Moral Doctrine of Jihad', in R. Peter (ed.(, Jihad in Classical and Modern Islam:

A Reader. Princeton NJ: MarkusWiener, pp. 44–54.

Tribe, L. H. (1985(Constitutional Choices. Cambridge MA: Harvard University Press.

UN Charter (1945(Available from: http://www.un.org/aboutun/charter/ (Accessed 23 June 2008(.

UN International Covenant on Civil and Political Rights (1966(Available from: http://www2.ohchr.org/english/law/

ccpr.htm (Accessed 18 July 2009(.

UN Declaration of Human Rights (1948(Available from: http://www.un.org/Overview/rights.html (Accessed 23 June

2008(.

Williams, R. (2008('Civil and Religious Law in England: A Religious Perspective'. Available from: http://

www.archbishopofcanterbury.org/1575 (Accessed 23 June 2008(.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

ثَبت المصطلحات	
Archbishop of Canterbury	كبير أساقفة كانتربري
Aum Shinrikyo	طائفة «الحقيقة السامية»
Austria's Freedom party	حزب الحرية (النمسا)
British National party	الحزب القومي (بريطانيا)
Burdens of judgment	أعباء الحكم
Civil liberties	الحريات المدنية
Civil War	الحرب الأهلية (الأمريكية)
Cold War	الحرب الباردة
Conjecture	تخمين
Constitutional crisis	أزمة دستورية
Constitutional interpretation	تفسير دستوري
Defamation	تشهير
Deliberative democracies	ديموقراطيات تشاورية
Deliberative democracies	ديموقراطيات تشاورية
Discrimination	تمييز
Ethnic	إثني
Extremists	متطرفون
First Amendment	التعديل الأول (على الدستور الأمريكي)
France's National Front	الجبهة الوطنية (فرنسا)

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

Freedom of political speech	حرية التعبير السياسي
Freedom of speech	حرية التعبير
Germany's National Democratic party	الحزب الوطني الديموقراطي (ألمانيا)
Holy war	حرب مقدسة
Hostility	عداوة
Human dignity	الكرامة الإنسانية
Islamic terrorism	الإرهاب الإسلامي
Jihad	الجهاد
Jihadist	جهادي
Ku Klux Klan (KKK)	كوكلوكس كلان
Liberal democracy	ديموقراطية ليبرالية
Militant Intolerant People	محاربون متعصبون
Misperception	تصور خاطئ
National Association for the Advancement of White People (NAAWP)	الرابطة الوطنية لتقدّم الأشخاص البيض
National Resistance party (NRP)	حزب المقاومة الوطنية
Nationalist	قوميّ
Nationalist homogeneity	التجانس القومي
Neo-Nazis	النازيون الجدد

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

Utilitarianism	مذهب النفعية
Vietnam War	حرب فيتنام
Weimar Republic	جمهورية فايمار
Weimar Republic	جمهورية فايمار
White American Resistant (WAR)	المقاومة الأمريكية البيضاء
White Supremacists	المنادون بتفوق البيض
Writ of habeas corpus	أمر إحضار المعتقل أمام القضاء (للنظر في قانونية اعتقاله)


ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

نحو نماذج أكثر واقعيةً من الديموقراطية التداولية
تفكيك التنوع في الديموقراطية التداولية
النظريات المتعارضة، النقاط المبهمة فيها، ومكملاتها *

المؤلف: أندريه باختيجر، وسايمون نيميار، ومايكل نبلو،
وماركو آر. ستينبرغن، وجورج شتاينر**
ترجمة: سحر توفيق***

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

في العقد الأخير، تطورت الديموقراطية التداولية (Deliberative democracy) بخطوات سريعة من مجرد "مقولة نظرية" إلى "نظرية عاملة".[1] وبذل العلماء والممارسون مبادرات عديدة موجهة لوضع الديموقراطية التداولية موضع التطبيق، وتراوحت تلك المبادرات من الاستفتاءات التداولية إلى المؤتمرات الجماهيرية.[2] ويدافع البعض عن التداولية باعتبارها "فكرة مثالية سياسية ثورية جديدة.. تدور حول كيف ينبغي أن يتصرف الممثلون السياسيون هنا والآن".[3]

---

* Symposium: Toward More Realistic Models of Deliberative Democracy. Disentangling Diversity in Deliberative Democracy: Competing Theories, Their Blind Spots and Complementarities. The Journal of Political Philosophy: Vol.18, No.1, 2010, 32-63. © 2009 The Authors. Journal compilation © 2009 Blackwell Publishing. Translated and Reprinted With Permissions by NCCAL - Kuwait 2013 .

** ANDRÉ BÄCHTIGER , SIMON NIENEYER, MICHAEL NEBLO, NARCO R. STEENBERGEN and JÜRG STEINER.

** سحر توفيق: "روائية ومترجمة، لها العديد من الترجمات، من مؤلفاتها ان "تنحدر من الشمس" .

(1) Chambers 2003.

(2) Fung 2003.

(3) Fung 2005. p. 297.

وقد مرت الديموقراطية التداولية أيضاً ببداية تحول تجريبي، أدت إلى فوائد لافتة للنظر كعلم سياسي تجريبي (أو إيجابي)، ويشمل هذا كمية صغيرة، لكنها متنامية من المؤلفات التي تقوم بمعالجة العلاقة بين القواعد المعيارية للتداول، وكيف يمكن الوفاء بها جيداً، والنتائج التجريبية للوفاء بها.[4] وهذه الاتجاهات قد شملت، على سبيل المثال، استخدام المناهج والأُطر المستعارة من ميادين أخرى، مثل علم النفس السياسي والاجتماعي. وتؤكد مثل هذه الدراسات أن الحالات، التي تقترب من التداول المثالي نادرة، لكنها تؤكد أيضاً أن تفاعل الجماعة أحياناً يعمل وفقاً لتلك المثل العليا على نحو يدعو إلى الدهشة.[5]

وقد كانت الديموقراطية التداولية مؤثرة في الميادين الأخرى، وأصبح تبني المظهر التداولي في مناطق خارج الديموقراطية التداولية رائجاً على نحو متزايد. وعلى سبيل المثال، حاول علماء الاختيار العقلاني (Rational choice scholars) إدراج التداولية تحت عنوان برنامجهم "الكلام الرخيص"[6] (cheap talk program)، كما بدأ أيضاً أصحاب النظرة المؤسسية المقارنة (Comparative institutionalists) الإشارة إلى التداولية صراحة.[7]

وينبغي الترحيب بقوة بهذا الاتجاه الناشئ للتداخل بين المناهج البحثية (multidisciplinarity)، لكن، مع فاعلين ذوي توجهات متباينة - فلاسفة، وممارسين، وباحثين تجريبيين يرحبون وفي الوقت ذاته ينقدون التداولية كمثال سياسي ومنطق للفعل، نعتقد أن بعض التوضيحات المفهومية مطلوبة لكي لا يبدد الباحثون المتباينون طاقاتهم بسبب مفارقة الافتقار إلى الاتصال.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

إن التوالد السريع لمصطلح التداولية يختص بخطورة تحول المفهوم إلى مفهوم مطاطي[8]، فليس من الواضح في كثير من الحالات إن كان بعض المعلقين على الديموقراطية التداولية يشيرون إلى أي نوع من الاتصال، أو إلى التداولية بمعنى تقليب الرأي في الحجج المنطقية. ويبدو أن بعض الإشارات إلى التداولية لا شأن لها بشيء أكثر نظامية من مجرد الكلام. وبعض التداوليين الآخرين يتمسكون بشدة بالنشاط الاتصالي، الذي وضع أساسه هابرماس (Habermasian communicative action) باعتباره المعيار القياسي للتداولية. هذا الاتجاه المزدوج لتأويل التداولية على نحو متسع أكثر من اللازم أو على نحو ضيق أكثر من اللازم يمكن أن يؤدي إلى تشوش وفوضى خطيرين.

---

(4) Risse 2000. Luskin et al. 2002. Holzinger 2001. Hajer and Wagenaar 2003. Steiner et al. 2004. Ulbert and Risse 2005. Parkinson 2006. Neblo 2000. Esterling et al. 2007. Thompson 2008.

(5) Ryfe 2005. Reykowski 2006.

(6) انظر، على سبيل المثال، Austen-Smith and Feddersen 2006.

(7) انظر، على سبيل المثال Gerring et al. 2005 and Schmidt 2008، ويصرح جرينج وزملاؤه (Gerring et al., 2005, p. 570) بالتالي: "تعزز المؤسسات المركزية.. نظرة إيجابية مجمعة للسلطة السياسية. ويُنظر إلى الحكومة باعتبارها تخلق السلطة، وتعزز قدرة المجتمع السياسي من خلال قيام ممثليه المختارين بالتداول والتوصل إلى قرارات، وتطبيق تلك القرارات".

(8) Steiner 2008.

ومن ثم، فإن الهدف الأول لهذا المقال هو تنظيم التنوع الناشئ في النظرية التداولية. على الرغم من أنه في التطبيق تقع المواقف التي نقدمها تقريبا بين النوعين، ومن أجل الأغراض التوضيحية سنقوم بتبسيط المهمة بالتمييز بين نوعين مثاليين عريضين: النوع الأول من التداول متجذر في المنطق الهابرماسي الخاص بالنشاط الاتصالي (Habermasian logic of communicative action)، ويجسد فكرة الخطاب العقلاني (rational discourse)، ويركز على النية التداولية وما يتصل بها من تفرقة بين النشاط الاتصالي والنشاط الاستراتيجي، وله مكون إجرائي قوي. وفي هذه النظرة، تنطوي التداولية على عملية نظامية يقول الممثلون فيها الحقيقة، ويبررون مواقفهم على نحو شامل، وهم مستعدون للتنازل أمام قوة الحجة الأفضل. والهدف النهائي للنوع الأول من التداول هو الوصول إلى الفهم، أو التوافق الجمعي.

ويختص النوع الثاني من التداولية بشكل عام بأشكال أكثر مرونة من الخطاب، وتأكيد أكبر على النتائج مقابل العملية، ومراعاة أكثر للتغلب على قيود "العالم الحقيقي" المفروضة على تحقيق المثاليات المعيارية. ووفق حدوده، يجري تعريف النوع الثاني من التداولية على نحو عريض بأنه يشمل "كل الأنشطة التي تعمل كنفوذ اتصالي تحت ظروف الصراع" (Warren 2007). ومهما كانت درجة النوع الثاني من التداولية، فهو يختص بتغيير يبعده عن فكرة الخطاب العقلاني الصرف نحو مفهوم للتداولية يشمل أشكالاً بديلة من الاتصال، مثل الخطابة أو رواية القصص (الحكي) (story-telling). وفضلاً عن هذا، فغالباً هناك بعض التساهل (إن لم يكن التجاهل) فيما يتعلق بمعيار الأمانة.

وقد كانت المراقبة التجريبية في النوع الثاني تتصل بالمحصلات، التي يمكن تحقيقها واقعياً، وإن كانت لا تزال واعدة معيارياً، والتي تسعى إلى البناء على القواعد التداولية الراسخة مثل منطقية الذاتية الجماعية[9](intersubjective rationality)، وكذا توفيق التداول مع المفاهيم الأخرى، المنافسة أحياناً، مثل هيكلة الأفضلية[10](preference - structuration)، والتأليف بين مفاهيم كانت متنافسة قبل ذلك وعلى سبيل المثال، الجمع بين التعددية (plurality) والاتفاق الجمعي (consensus) عبر "ما وراء الاتفاق الجمعي[11](meta-consensus) " كمحصلة تداولية، وقد سعت الملاحظة التجريبية في النوع الأول لتعريف ما أسماه هابرماس "فتات وجزيئات سبب قائم"، بين العمليات الطبيعية للسلطة.[12]

(9) Niemeyer and Dryzek 2007.

(10) Dryzek and List 2003.

ما وراء الاتفاق الجمعي (meta-consensus): من المصطلحات المرتبطة بنظرية الديموقراطية التداولية، ويشير إلى الاتفاق على شرعية القيم المتعارضة، وعلى مشروعية الأحكام المختلف عليها، وعلى قابلية التفضيلات المتنافسة للقبول والهيكلة، وعلى قابلية الخطابات المتعارضة للتطبيق. المترجمة.

(11) Dryzek and Niemeyer 2006

(12) Steiner et al. 2004. Neblo 2000.

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

ونحن نحاول أن نبرهن أن لكل من النوعين الأول والثاني من التداول عدداً غير قليل من النقاط المبهمة المعيارية والتجريبية. فمن ناحية، وجهت اتهامات إلى النوع الأول من التداول بأنه لا يلقي بالاً إلى الجماعية والاختلاف، وكذا بأنه حصري وانضباطي بالنسبة للجماعات المحرومة؛ وبالمثل، غالباً ما يلقى الضوء على قلة الإجماع. ويناضل البحث التجريبي للنوع الأول مع قضية تعريف التداول الأصيل أي، كيف نفصل بطريقة كفء الفعل الاتصالي عن الفعل الاستراتيجي في البحث العملي.

وعلى الرغم من أن النوع الثاني من النظرية التداولية أكثر انفتاحاً على الأشكال البديلة من الاتصال إلا أنه يعاني من المخاطرة بأن يصبح شديد الاتساع بحيث يتيح التشوشات الاتصالية وأشكال القسر والتلاعب، التي تعد إشكالية من منظور النوع الأول. وفضلاً عن ذلك، قد يندفع بالتخلي عن مبادئ تنظيمية أساسية مثل معيار الأمانة من تلك المبادئ، التي قد تحكم أي خطاب، حتى لو لم يكن من الممكن تحقيقها بالكامل في الواقع؛ ومن الناحية التجريبية، فإن العملية، التي تقود إلى المحصلات الواعدة معيارياً للنوع الثاني، غير مفهومة بشكل جيد، مما يثير أسئلة عما لو كانت الوسائل والغايات متصلة على نحو مقنع.

ولتناول هذه النقاط المبهمة نؤكد أن التداول من النوعين الأول والثاني يمكن دمجهما بطريقة تجعل كلا منهما مكملاً للآخر، وذلك بالمعنى المعياري والتجريبي على السواء، فالنوع الأول من التداول يمثل "مثالية الواقعية المقابلة" (counterfactual ideal)، حيث يمكن للمدافعين عنه أن يتعلموا معيارياً بعض اللمحات الواعدة والواقعية من العمليات التداولية في العالم الواقعي. وبالمثل، فالباحثون الملتزمون بالنوع الثاني من التداول قد يستفيدون من الارتباط (إعادة الارتباط) بمعايير النوع الأول، ويبحثون إن كانت العملية المؤدية إلى نتائج أفضل يمكن أيضاً أن تحتفظ ببعض الشكل من الضمان العقلاني والشرعية الإجرائية.

وهـدفنا هو مقاربة تتابعية تقسم فيها المجادلات وعمليات الاتصال إلى متتابعات أصغر.[13] هذه المقاربة تقدم مشاهد محتملة لإدماج الأشكال المختلفة من الاتصال، وفي الوقت نفسه تُلطِّف من فكرة أن كل لحظة من العملية الاتصالية لا بد أن تجسّد بالكامل خطاباً عقلانياً. وعلى العكس، يمكن لأشكال بديلة من الاتصال أن تتبه الانعكاسية، والعقلانية والمحصلات المرغوبة، وإن كانت توجد عناصر من الخطاب العقلاني في تتابع واحد على الأقل، فإن ذلك قد يصبح مؤهلاً لأن يكون تداولاً "لا بأس به". وعلى الرغم من ذلك إلا أن مثل هذه المقاربة الإدماجية تتطلب أن نجد طرائق نحصل بها على مقدرة

(13) See Goodin 2005.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

تجريبية أفضل فيما يتعلق بمشكلة الأمانة ومجادلة من نوع حقيقي. وسنقدم فيما يلي رسما تخطيطياً لمقاربة ذات قياسات معقدة التركيب تقترح كيف يمكن تناول مثل تلك المشكلات في البحث التجريبي المستقبلي.

وفي المجمل، إن الجمع بين هذين البرنامجين، واستهداف النقاط المبهمة في كل منهما سيقوي المشروع التداولي، وفي الوقت نفسه سيدفع دراسة التداول نحو موقف "عبر وسائل الاتصال": بحيث لا تكون موضوعاً توصف خصائصه بتوصيفات أقل مما يلزم، فيصبح كل نشاط اتصالي تقريبا يتصف بأنه "تداولي"، لكن أيضاً بحيث لا تكون لخصائصه توصيفات أكثر مما يلزم، فيصبح التطبيق التداولي مستبعداً بدرجة كبيرة بسبب الافتراضات المسبقة الملحة للخطاب، حتى إن الباحثين يفقدون القدرة على متابعة المسار التجريبي.

(1) نوعان من التداول

ما التداول فيما عدا الاتفاق الأساسي من أن العملية الديموقراطية ينبغي أن تختص بالاتصال، وليس مجرد التجمع حول التفضيلات (المحددة)، لا يوجد إجماع كافٍ حول كيف يمكن وضع مفهوم أمثل لطريقة التداول. وقد تعرفنا بالفعل على نظرتيْن لكل منهما أسلوبها الخاص في معالجة الديموقراطية التداولية، وأطلقنا عليهما ببساطة النوع الأول والنوع الثاني من التداول.[14] وسنركز على كل نوع بالترتيب، مع إلقاء الضوء على خصائصهما المميزة، ومناقشة النقاط المبهمة المعيارية والتجريبية لكل منهما (انظر جدول 1).

(أ) التداول من النوع الأول.

النوع الأول من التداول يتميز في الأساس بالمنطق الهابرماسي للعملية الاتصالية (كما عُرض في كتابه: " نظرية الفعل الاتصالي" [Theory of Communicative Action])[15]. وهنا، يصور التداول باعتباره منطقاً للفعل موجهاً نحو الوصول إلى فهم مشترك (verständigungsorientiertes Handeln)، وكما يقول هابرماس تعبيراً عن ذلك:

---

(14) نقاوم استخدام الألفاظ المستحدثة (neologisms) لهذين النوعين من التداولية لتجنب إضافة تعقيد المصطلحات إلى ما يتضمنه الموضوع من إبهام بالفعل. وبالنسبة لمن يفضلون التسميات الجوهرية، نقترح "الهابرماسية الجديدة" (neo-Habermasian) بالنسبة للنوع الأول، و"الهابرماسية الإضافية" (extra-Habermasian) للنوع الثاني من التداول، وقد سُمي النوع الأول بالهابرماسية الجديدة لأنه يشير إلى النظرية الأخلاقية لهابرماس كما عُرضت في كتابه "نظرية الفعل الاتصالي" (Theory of Communication Action)، وليس نظريته السياسية الناضجة (على سبيل المثال، في "بين الحقائق والمعايير" (Between Facts and Norms)، أما النوع 2، فقد سُمي الهابرماسية الإضافية، لأن الكثير من مؤيدي هذه المقاربة التداولية قد طوروا أفكارهم كمعارضة لمثاليات العملية الاتصالية (وعلى سبيل المثال في: Young 2002, p. 40). ومن المفارقة، أن موقف هابرماس، في نظريته السياسسية الناضجة، كان قد تطور من النوع الأول إلى النوع الثاني أيضا.

(15) Habermas 1981.

جدول 1. نوعان من التداول

	النوع الأول من التداول	النوع الثاني من التداول
البؤرة	العملية التداولية	المؤسسات والمحصلات التداولية
العملية التداولية	الخطاب الاتصالي العقلاني، بما يشمل تبرير العقلانية وقوة الحجة الأفضل الأمانة/الصدق	كل أشكال الاتصال (بما فيها الخطاب العاطفي الخطابي، أو القصّ، إلخ).
المحصلة التداولية	إجماع عقلاني على مطالب الشرعية	لم تتحدد بشكل عام، وتشمل الاحتمالات: هيكلة الأفضلية ما وراء التوافق الجمعي عقلانية الذاتية الجماعية

> أتحدث عن الأنشطة الاتصالية عندما تكون توجهات نشاط الممثلين المشاركين غير منسقة عبر حسابات النجاح المتمحورة حول الذات، لكن من خلال أفعال الفهم. والمشاركون غير موجهين في المقام الأول نحو نجاحهم الشخصي في النشاط الاتصالي؛ إنهم يسعون إلى أهدافهم الفردية تحت شرط أن يتمكنوا من تنسيق خطط نشاطهم على أساس تعريفات مشتركة للحالة.[16]

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

والخطابات الهابرماسية لها مكون إجرائي قوي، يتبلور في فكرة "الخطاب المثالي"، ومن هذه الناحية، يستمد هابرماس من مفهوم كوهن عن الإجراء التداولي المثالي[17]، الذي يتكون من المبادئ التالية:

- لا يمكن استبعاد أي شخص قادرٍ بكفاءة على الكلام والفعل من الخطاب؛
- للجميع الفرص نفسها في مساءلة و/أو تقديم أي تقرير مهما كان، وكذا التعبير عن مواقفهم، ورغباتهم، واحتياجاتهم.
- لا يمكن منع أحد، سواء بالإكراه الداخلي أم الخارجي، من ممارسة حقوقهم؛
- للجميع الحق في مساءلة موضوعات المناقشة المحددة.
- للجميع الحق في استهلال مناقشة انعكاسية حول قواعد إجراءات الخطاب نفسها والطريقة التي تطبق بها أو تجري بها.
- الخطاب لا بد أن يكون عاماً.[18]

---

(16) Habermas 1981. p. 385 (our translation).

(17) Habermas 1992. pp. 370-2.

(18) Cohen 1989, p. 23. انظر أيضا Benhabib (1996, p. 70) and Chambers (1995, p. 233).

والخطاب العقلاني يعني أن يتبنى المشاركون توجهاً نحو الفهم المشترك وأنهم أمناء أو "صادقون" (wahrhaftig): ينبغي ألا يستخدموا الحجج بطريقة انتهازية خالصة لكي "يخدعوا" الجمهور، لكن فعلا "يقولون ما يعنون ويعنون ما يقولون". وينبغي أن يستمعوا إلى المواقف المتنوعة، ويعبروا عن استجاباتهم لها بطريقة محترمة، ويتدربوا على التقمص العاطفي، ويفكروا ملياً بطريقة نظامية، ويقوموا بتقييم اهتماماتهم وحاجاتهم من وجهة نظر قدرتهم على التعميم. وأهم شيء أنهم لابد أن يكونوا منفتحين للاقتناع بـ"قوة الحجة الأفضل من دون إكراه".[19] ولكي نفهم كيف تكون هذه العملية عقلانية، لا بد أن يفترض المشاركون (مؤقتاً) أن الوصول إلى إجماع ممكن مبدئياً. وكما يقول كوهن في تصريحه التقليدي: "النتائج شرعية ديموقراطياً إذا، وفقط إذا، كان يمكن أن تكون موضع اتفاق حر وعقلاني بين أشخاص متكافئين"[20]، أو، وفق رأي يانغ: "هدف التداول هو الوصول إلى الإجماع".[21]

وهكذا، يتميز برنامج النوع الأول التداول عن الأشكال الأخرى من الاتصال، فمجرد الكلام، أو المحادثة، أو مشاركة المعلومات لا تصلح مباشرة كتداول، لأنها ينقصها القواعد القياسية للتبرير العقلاني. والأهم في هذا الصدد أنها ينقصها الشرط المسبق للتركيز على الخلافات حول مطالب الشرعية. ويصبح التداول ضرورياً بالتحديد عندما ينهار التوافق الخلفي حول الحقيقة، والصدق، والصواب، التي تتيح "لمجرد الكلام" أن يقوم بتنسيق الأنشطة المجتمعية، فـ"الكلام اليومي"، على سبيل المثال، كثيراً ما يكون لا إرادياً من البداية. وفضلاً عن ذلك، فإن الخطاب المناسب ينبغي ألا يواجه بالقيود، أو القسر، أو التشويه والتشويش. وعلى وجه التحديد، "هذا المطلب الضروري.. يعني إخراج الهيمنة عن طريق ممارسة القوة، والمناورة، والتلقين، والدعاية، والخداع، والتعبير عن الاهتمامات الشخصية فقط، والتهديدات (من النوع الذي يميز المساومة)، ومحاولات فرض الامتثال الأيديولوجي"[22]، ومن ثم، فإن التداول، الذي يتلخص في اتصال استراتيجي مجرد كما في نماذج الكلام الرخيص[23] لن يصلح باعتباره من النوع الأول من التداول. إذن، فإنه بالنسبة لهابرماس، فإن مصطلحي خطاب (discourse) وتداول (deliberation) هما مفهومان وصفيان تقييميان حتى إنهما يميزان فئات تجريبية، لكنهما يفعلان هذا على نحو يتسم جوهرياً بالتوافق.[24]

ويعترف هابرماس بأن نموذجه للتداول يصف نمطاً مثالياً، فبدلاً من التفاؤل الساذج (Panglossian optimism)، الذي يتهم به دائماً، فهو مستعدٌ للاعتراف بأن "الخطاب العقلاني

---

(19) Habermas 1983. p. 132.
(20) Cohen 1989. p. 22.
(21) Young 1996. p. 122.
(22) Dryzek 2000. p. 2.
(23) Austen-Smith 1992. Austen-Smith and Feddersen 2006.
(24) Skinner 1974.

يتسم بخاصية عدم الاحتمال، وهو أشبه بالجزر في محيط من التطبيق العملي اليومي"[25]، لكن تلك الشخصية بعيدة الاحتمال لا تمنع الباحثين من توظيف التداول المثالي كمعيار تقييمي. والمهمة يصبح من الممكن تتبعها عن طريق الشروط التي يضعها النمط المثالي، مما يتيح لنا أن نتعرف إلى العقل العلامة العامل بالفعل في ممارساتنا اليومية، وأن نحكم على التداول لغرض محدد بأنه "ممتاز"، أو سيئ، أو "أحسن"، أو "لا بأس به".[26]

والتعبيرات التجريبية للنوع الأول من التداول موجودة بالفعل. والحق، إن برنامج النوع الأول قام بدور النقطة المرجعية لكثير من البحث التجريبي الأولي حول التداول[27]، وعلى سبيل المثال، فإن دليل جودة الخطاب (DQI Discourse Quality Index) محاولة لتفعيل أساسيات المنطق الهابرماسي للنشاط الاتصالي والتداول من النوع الأول[28]، وهذا الدليل يقيس نوعية التداول بسبعة مؤشرات. وعلى الرغم من أن المؤشرات مطلقة، إلا أن هدف دليل جودة الخطاب هو التزويد باستمرارية ضمنية للتداول تتراوح بين الانتهاك التام لأخلاقيات الخطاب عند هابرماس، إلى أفعال الخطاب المثالية. والمؤشرات السبعة هي:

(1) **المشاركة.**

(2) **مستوى التبرير (هل يقدم المتحدثون طلبات فقط أم يقدمون أيضاً أسباباً لمواقفهم، وما مدى تعقيد تلك التبريرات؟).**

(3) **محتوى التبريرات (هل يلقي المتحدثون تبريراتهم كمفاهيم لما هو طيب بشكل عام، أم باعتبارها مصالح خاصة بمجموعة صغيرة أو مجموعة من الناخبين؟).**

(4) **الاحترام الموجه للمجموعات (هل يقوم المتحدثون بالحط من جماعات تحتاج إلى المساعدة، أم هم محايدون بشأنها، أم يقدِّرون أهميتها؟).**

(5) **الاحترام نحو الطلبات (هل يقوم المتحدثون بالحط من الطلبات المقدمة من المتحدثين الآخرين، أم هم محايدون بشأنها، أم يقدِّرون أهميتها، أم يتفقون معها؟).**

(6) **الاحترام نحو الحجج المضادة (هل يحط المتحدثون من الحجج المضادة لموقفهم، أم يتجاهلونها، أم هم محايدون بشأنها، أم يقدِّرون قيمتها، أم يتفقون معها؟).**

(7) **السياسات الهيكلية (constructive politics) (هل يتمسك المتحدثون بمواقفهم، أم يقدمون طلبات بديلة أو عروضا للتسوية الوسيطة؟).**

---

(25) Habermas 1996, p. 323.

(26) Neblo 2005.

(27) بالإضافة إلى المجادلة في Zeitschrift für Internationale Beziehungen منذ 1994 فصاعدا، انظر أيضا Risse (2000) and Steiner et al. (2004).

(28) Steenbergen et al. 2003.

قوبل دليل جودة الخطاب بتأييد قوي من هابرماس، الذي يكتب قائلا إن دليل جودة الخطاب يصور: "الملامح الأساسية للتداول الكفء".[29] وبتطبيق هذه الأساليب على التداول حتى اليوم لوحظت أمثلة من التداول الفعال، سواء في المجال السياسي أم المديني، وقد جرى التعرف إلى أحوال معينة تم التوصل فيها إلى ما يقارب التداول المثالي، وكذا آليات يمكن أن يقوم التداول بها بتحسين التطبيق الديموقراطي[30]، لكن يبقى هناك عدد من الأسئلة فيما يختص بإمكانية التطبيق وقياس التداول المثالي.

(ب) النقاط المبهمة في التداول من النوع الأول.

النوع الأول من التداول فيه عدد من النقاط المبهمة المعيارية والتجريبية. فعلى المستوى المعياري، رفع الديموقراطيون المؤمنون بنظرية ديموقراطية الاختلاف (difference dimocrats) والتعدديون (pluralists) العديد من نقاط الاعتراض المعروفة جيداً. يزعم ساندرز ويانغ أن تركيز أصحاب النظرية التداولية على المناقشة العقلانية الخالية من العاطفة يخلق نوعاً من المماثلة الخانقة ويقيد التداول.[31] ووفقاً لساندرز، عادة لا يستطيع كثير من المحرومين الارتباط بأشكال التداول، التي تضفى عليها صورة المثل الأعلى، والتي لا تناسب سوى الأقلية المتميزة. ويؤكد كل من ساندرز ويانغ على الحاجة للاعتراف بأشكال أكثر اتساعاً من الاتصال مثل الشهادة، أو رواية القصص، أو الخطابة لتفادي هذه القيود.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وعلى المستوى التجريبي، يوجه النقد إلى التداول بسبب عدم الاتجاه اليوتوبي، الذي لا محل له، واحتمالية الضرر. ويرفض ديمقراطيو الاختلاف، وما بعد الحداثيين، إمكانية وجود مجال عام تكون فيه السلطة متوازنة لدرجة عدم القدرة على اختلاق التداول، حيث يمكن أن يتحقق إجماع عقلاني، ويرون أن النموذج الهابرماسي للنشاط الاتصالي لا يستطيع الاعتراف بالبعد، الذي يتعذر التخلص منه، أي الخصومة التي تستتبعها تعددية القيم.[32] وفضلاً عن ذلك، فإن الموقف "الشومبتري" (Schumpeterian position) المتطرف، الذي قام بوزنر بتطويره هو أن العالم، عموماً، شديد التشوش، ومتضارب، وجاهل بحيث يصعب معه أن تنجح الديموقراطية التداولية.[33] وكثير

---

(29) Habermas 2005. p. 389.
(30) Steiner et al. 2004. Neblo 2006.
(31) Sanders 1997. Young 2001.
(32) E.g., Mouffe 1999.
- نسبة إلى جوزيف ألويس شومبيتر (Joseph Alois Schumpeter, 1883 1950): عالم اقتصاد وعلوم سياسية أمريكي - نمساوي. كان مهتما بنظرية الفوضى الخلاقة في الاقتصاد. المترجمة.
(33) Posner 2004a; 2004b.

من السيكولوجيين يحملون تشككاً مماثلاً حول إن كان الناس حقاً يمتلكون القدرات الضرورية لعمل خطاب عقلاني ناجح.(34)

أما السيكولوجيون الاجتماعيون، الذين تعمقوا في دراسة ظواهر من نوع "تفكير الجماعة" فيزعمون أن الديموقراطيين التداوليين لا يمكنهم التفكير في إمكانية مثل هذه المحصلة، فضلاً عن القدرة على تجنبها.(35) وبناء على كل هذه التوجهات، يخمن بعض النقاد أن التداول يمكن أن يوسع من الشقاقات السياسية بدلاً من تضييقها، ويمكن أن يؤدي إلى استقطاب الآراء.(36)

وعلى المستوى السياسي الكبير، يحتج شابيرو بأن النماذج التداولية تتجاهل حقيقة أن "السياسة تدور حول المصالح والسلطة" وليس "الفهم" و"الحجة الأفضل"(37). وبالإضافة إلى ذلك، فإن جونسون يرى أن الخطاب السياسي الفعلي له شخصية مختلفة جوهرياً عن التداول المثالي.(38) وبالإشارة إلى مانهايم ونظرته التشاؤمية فيما يختص بسياسات ألمانيا بين الحربين العالميتين، يلاحظ جونسون أنه في السياسة كثيراً ما تسعى الأحزاب إلى تحدي بعضها بعضاً على مستوى أساسي للغاية، بل وعلى مستوى خاص "بوجودها" نفسه، فهي لا تهاجم فقط قيماً أو مصالح، أو تفضيلات منافسيها، لكنها تهاجم أيضاً مفاهيمها والتزاماتها الأوسع - وباختصار، النظرة الشاملة التي تقوم عليها. وتشير هذه الملاحظات إلى ضعف محتمل في الربط بين المثاليات التداولية والسياسات الكبرى. ويتناول بلوغ هذه الظاهرة من منظور مختلف، فيعلق بأن ثمة انفصالاً بين تنظير السياسات الكبرى من التداول المثالي في شكل "المجال العام" والعالم الواقعي سواء في شكل ملاحظات تجريبية أم وصفات مؤسسية.(39)

وبينما من الممكن أن تكون هناك مسافة ينبغي أن نقطعها في الربط بين التداول من النوع الأول والمستوى الخاص بالسياسيات الكبرى/المؤسسية، على المستوى الشخصي المشترك، فإن مزاعم أنه لا محل لليوتوبية أو الانحراف اليعقوبي أقل قابلية للثبات، فمن المؤكد أن الرغبة في التداول تبدو موجودة بين المواطنين بمعدلات أعلى كثيراً مما كان يعتقد في السابق.(40) وعلى الرغم من تحذيرات ماتسون ضد التمسك الصارم بمثاليات النوع الأول، إلا أن هناك أيضاً دليلاً على القدرة على التداول بطرق تقارب تلك المثاليات، لكن، أي بينة أصيلة لدفع الانتقادات المذكورة للتداول من النوع الأول

(34) Rosenberg 2002.
(35) Janis 1972. Hart 2007.
(36) Sunstein 2003.
(37) Shapiro 1999. p. 36.
(38) Johnson 1998. pp. 165 ff.
(39) Blaug 1997.
(40) Mattson 2002. Neblo et al. 2008a.

تتوقف على القدرة على تقديم دليل تجريبي حاسم للمعايير الهابرماسية للتداول. وبعبارة أخرى، فإن الباحثين التجريبيين في حاجة لإثبات أن المشاركين ينهمكون فعلاً في خطاب عقلاني، وكذا عليهم تعيين الأطر المؤسسية التي يحدث فيها ذلك.

وهنا نواجه أهم النقاط التجريبية المبهمة. إن الاعتراض الذي يجول بالعقول هو مشكلة قياس الأمانة، لأنه من الصعوبة بمكان أن نقرر التوجه الحقيقي لأحد الفاعلين، حيث إن تلك عمليات تدور ضمنياً داخل النفوس، ومن الصعب التحقق منها، أحياناً حتى بالنسبة للشخص نفسه.[41] وكما تلاحظ يانغ بجلاء، يمكن التلاعب بالناس عن طريق خطاب جدلي: "كثير من الأكاديميين بارعين في تبني موقف من التعبير المحكم والموزون، الذي يتحكم في القوة الإقناع، متجاوزين ذلك العالم القذر من المصالح والعاطفة".[42] وبالنسبة إلى دليل جودة الخطاب، فإن التخمين حول الصدق ربما يقدم مقياساً مهماً (وربما نظامياً) للخطأ، ولهذا السبب لا يضمِّن ستينبرغن وزملاؤه هذه الفئة في بحثهم التجريبي.[43]

والحق، إن مكونات عديدة من دليل جودة الخطاب تتأثر بصعوبة قياس الصدق، مما يثير شكوكاً في أن تبادلاً تداولياً معيناً يعمل وفقاً للنموذج الفلسفي. ونحن نعطي مثلاً بهذه المشكلة بالنسبة لمحاولة اثنين من المكونات المهمة لدليل جودة الخطاب إعمال نموذج النوع الأول: التبرير والاحترام بالإضافة إلى فرض الحجة الأفضل.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

مستوى التبرير. يرى هابرماس أن الخطاب المثالي ليس له محتوى يمكن تحديده مقدماً، فلا يمكن الحكم على ما يشكل سبباً جيداً أو حجة سيئة إلا من وجهة نظر المشاركين أنفسهم. وبالنسبة للنمط التداولي، لا يوجد تبرير يمكن أن يزعم أن القوة أولوية، ولا بد من إخضاع تقديم الحجة والدليل لنقد كل المشاركين، لكن، السهولة التجريدية تستلزم قواعد ذات "أولوية" لتقييم المحتوى التبريري. وهكذا، يبدو أن ثمة فجوةً من الصعب عبورها بين منظور ضمير الغائب للعلماء، ومنظور ضمير المتكلم للمشاركين، ومن ثم، قد يبدو أن المشاكل التأويلية المألوفة تعوق الوصول إلى فعالية جيدة لقياس مستويات التبرير.

لكن، يقل ضغط المشكلة التأويلية عند تقييم الخصائص الشكلية للحجج والتبرير (باعتبارها مضادة لمحتواهما)، ومن ثم، يمكننا على الأقل أن نقيس إن كانت الحجة قابلة لتطبيق النقد المنطقي عليها. وهكذا، فإن قواعد دليل جودة الخطاب لا تقوم بتقييم إن كان المتحدث يقدم دليلاً داعماً (وليس إن كان هذا الدليل لا يمكن دحضه)، وأنه يربط الدليل باستنتاجه أو استنتاجها (وليس إن كانت مسوغات الربط مقنعة جداً).

---

(41) انظر Holzinger 2001, p. 251. وحتى هابرماس (Habermas, 2007, p. 421) يعترف بأن مواقف الممثلين (خصوصاً أولئك الموجودين في المجال السياسي) كثيراً ما تكون "مبهمة".

(42) Young 2002. p. 64.

(43) Steenbergen et al. 2003.

وعلى الرغم من أنه من السهل بدرجة مدهشة الوصول إلى مستويات مرتفعة من الاتفاق (أي درجة مرتفعة من الثقة أو التوافق بين واضعي القواعد، أو نسبة التوافق البيني inter-coder rliability) حول هذه القياسات الرسمية [(44)]، على الرغم من كونها مناقضة لنوعية المحتوى، إلا أن هذه الاستراتيجية تضع على الأقل ثلاثة قيود: أولاً، الخصائص الشكلية تعد قياساً غير مباشر للتبرير، ومن ثم فهي أقل مدعاة للثقة. وحيث إن كل ما عدا ذلك يثبت أنه سواء، وهي حجة تبدو صحيحة شكلياً والأكثر احتمالاً (نظرياً) أن تثبت أنها مقنعة، لكن (في التطبيق) لا يستتبع الأمر آلياً أن مجرد استخدام لغة تبريرية سيكون مقنعاً. والتبرير شرط ضروري للإقناع، لكنه غير كاف، ومن ثم، فإن قياسنا الشكلي يمكن أن يقوم بدور المفوض لتبرير موضوعي (خاص بالمضمون)، حتى عندما يكون التبرير ضعيفاً نسبياً. [(45)]

ثانياً، حيث يقوم دليل جودة الخطاب بتحويل هذه المشكلة العامة إلى مشكلة مركبة، فإنه يتسم بالالتباس فيما يختص بنوعية الأسباب، لكن ليس بالنسبة لحجم التبرير، والروابط، والدليل الداعم، فكل هذه تقود إلى قواعد أعلى، لكن ربما لا تشكل تداولاً جيداً. وعلى سبيل المثال، فالمتحدث الذكي قد يستخدم براهين مفصلة غير ضرورية بالتحديد لتغطية الضعف في حجته الرئيسة، ويغمر مستمعيه بالأدلة والجدل المعقد وهو أمر مألوف بالتأكيد لدى الأكاديميين. وتثير هذه الإمكانية قضية مهمة لوضع قواعد مستويات التبرير. ومن الواضح أنه من الأهمية بمكان أن يحرص واضعو القواعد على وضع سياق المناظرة في حسبانهم.

والقيد الثالث، هناك مشكلة مقابلة تختص بطرق الاتصال المختصرة، و"اقتصادات الحديث"، مثل عدم توضيح العلاقة بين الأسباب، والدليل، والاستنتاجات، وفي مثل تلك الحالات يقوم المتحدثون بإهمال معقول لبعض عناصر الحجة، حيث إنها قد تكون شديدة الوضوح بدرجة يصبح معها من غير الضروري التصريح بها[(46)]، فهي شيء يفهمه المستمعون ضمنياً، وهذا صحيح، خصوصاً في الخطاب العادي، اليومي، وكما يقول غودين:

> إننا فقط نومئ إلى الحجج، متوقعين من الآخرين أن يفهموا الإشارات، بدلاً من التمحيص والتدقيق. ونتحدث أساساً بناءً على الاستنتاجات، ونقدم في مناقشاتنا

---

(44) نسبة التوافق بناء على القواعد البينية (inter-coder agreement) بالنسبة لمستوى التبرير تتراوح بين 0.73 و0.97. وقد تراوح تصويت كوهن، الذي يحكم بالمصادفة توافق القواعد البينية، بين 0.62 إلى 0.97. هذه الأرقام تشير إلى توافق بيني من جيد إلى ممتاز.

(45) بلغة الأرقام، ستكون الأخطاء "شديدة التباين إحصائيا" (heteroskedastic)، حيث إن الثقة التي لدينا في تدخلنا ستتفاوت عبر الأحوال المختلفة - أي، إننا يمكن أن نكون على ثقة تامة بأحكام ذات نوعية رديئة (لأن المصداقية الرسمية ضرورية للنوعية الجيدة)، وأقل ثقة بالنسبة للأحكام الجيدة (لأنها لا تكفي).

(46) Angell 1964. pp. 3689.

العادية أشد الصور اختصاراً لوصف الأسباب التي تقودنا إلى تلك الاستنتاجات. ونفعل هذا بالتحديد لكي لا نطيل التمحيص بلا داع.[47]

الاحترام. لا يكفي أن يبرر المشاركون الحجج القابلة للتعميم. تتطلب النظرية التداولية أيضاً أن يتمعنوا في حجج ومطالب الآخرين باحترام، وأن يكونوا على استعداد للتسليم بـ "القوة غير الإجبارية للحجة الأفضل".[48] عادة يكون من السهل للغاية التحقق من عدم الاحترام. ويرتبط عدم الاحترام بأفعال الحديث، التي تحط بصراحة من الفاعلين الآخرين، و/أو مطالبهم وحججهم.

وتزداد مشكلات القياس عندما يظهر الفاعلون احتراماً "سطحياً". وهكذا، فمن المهم إلقاء الاعتبار للسياق، الذي تلقى فيه مقولة تعبر عن الاحترام، فقد تستخدم صيغ الاحترام أيضاً بحيث تبدو نوعاً من السخرية أو التهكم. في إحدى المناظرات، في مجلس العموم البريطاني، احتج عضو برلماني من حزب المحافظين ضد كوتة المرأة. وتـوافـق عضو برلمان عن حزب العمال، بطريقة توحي بالإطراء، على أن الكوتة تحط من المستوى، ودعماً لموافقتها تشير إلى أن كوتة الرجال قد جربت لقرون عديدة.[49] واعتبارا للسياق، من الواضح أن التصريح كان يقصد به السخرية، ولا يظهر أي احترام على الإطلاق.

وبينما يمكن للباحثين معالجة التهكم والتعبيرات الساخرة باستخدام معرفة السياق، فإن تدبُّر غيرها من المعاني الخفية أكثر صعوبة. ومن الممكن أن يظهر المرء منفتحاً ومتأملاً أمام المواقف المختلفة، تماماً كما توحي نظرية الخطاب. لكن، من المفترض أن الحديث الدال على الاحترام يمكن أيضاً أن يعكس ضغوطاً اجتماعية ليبدو تداولياً.

ويمكن أن تظهر مثل هذه الضغوط مبالغاً فيها بشدة في سياقات معينة. وعلى سبيل المثال، كثيرا ما تلجأ مجالس الشيوخ (second chambers) إلى إضفاء الطابع المؤسسي على القواعد القوية للمجاملة ورد الفعل المنعكس، التي تحوِّل التداول إلى سلوك ملائم يقوم المتحدثون به ببساطة بناءً على قواعد مسبقة من الملاءمة، بدلاً من الانهماك في التداول الحقيقي الأصيل.[50] ومثل هذه الحالات كثيرة في عالم التداول الفعلي، وتجعل من الصعب على الباحثين التجريبيين أن يميزوا النوع الأول من التداول عن الشروحات الاجتماعية، التي تحكمها القواعد القياسية، ولا يمكن حل مثل هذه القضايا بطريقة بسيطة، وهي تتطلب مقاربات قياس معقدة، وكذلك إرشاداً نظرياً من منظرين معياريين. وسنعود إلى هذا الموضوع فيما يلي.

---

(47) Goodin 2006. p. 253.

(48) Habermas 1983. p. 132.

(49) مناظرة 27 فبراير 1998، حول أولويات الحكومة بالنسبة لقضايا المرأة.

(50) Loomis 1990. Müller 2004.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

(ج) التداول من النوع الثاني.

والأعمال، التي نجمعها معاً تحت النوع الثاني من التداول، لا تنكر أجندة النوع الأول على نحو مباشر بقدر ما تقوم بنقل التوكيد من مفهوم مثالي لما هو سياسي إلى ما ينتمي إلى ظاهرة أو مجموعة من الظواهر، أو المتعلق بالفينومينولوجيا (phenomenological). وفضلاً عن هذا، فهذا البرنامج ليس تام الترابط، بل هو أقرب إلى سلسلة من المنطلقات، التي يتوقف كل منها على الآخر من نموذج النوع الأول الضيق للخطاب العقلاني، لكن، عندما تؤخذ معاً، فإن هذه الخيوط تمثل عدداً من الملامح التي نعتقد أنها تشكل مقاربة متميزة في النظرية التداولية.

وتشمل التصريحات المبكرة عن هذا البرنامج تصريحات كل من غوتمان وتومسون ودريزك ويانغ، الذين لحق بهم في وقت لاحق عدد من الباحثين، الذين ركزوا على التطور التجريبي والتحقُّق من العملية التداوليَّة.[51] ويمثل النوع الثاني من التداول، وفق ذلك، محاولة لتناول عدد من النقاط المبهمة المعيارية والتجريبية لبرنامج النوع الأول. ويشمل ذلك رغبة في توسيع مجال أساليب الحديث المسموح بها. كما يصرح دريزك:

> بعض الديموقراطيين التداوليين، خصوصاً أولئك الذين يتعاملون في التفسيرات العامة، يريدون فرض حدود ضيقة على ما يشكل التداول الأصيل، بما يقصره على المجادلات تحت شروط معينة؛ أما الموقف الأكثر تسامحاً، وهو ما أفضله، فسيسمح بالمناقشة أو الشهادة أو الحكاية، أو النميمة أو البلاغة، أو الفكاهة، أو الانفعال العاطفي.[52]

وبأسلوب مماثل، تعارض يانغ "مطابقة الجدل العام الحصيف مع المناقشة المهذبة، المرتبة، النزيهة، التي تليق بالوجهاء من القوم"[53]، وهي تدافع عن "نمط أكثر ميلاً للجدل" للعملية الديموقراطية مع وضع أولوية قوية للتحية، وفن الكلام، والسرد. وهكذا، قد يعترف الباحثون في التداول من النوع الثاني بدعاوى تختفي تحت عباءة من لغة المواجهة أو التهكم المحجوب بصعوبة، مع التسليم بأن هذا النمط من الأداء نفسه قد يكون منسجماً مع طبيعة الفكرة، التي يريدون توصيلها، أو ضروري للتواصل مع جمهور معين، وقد يكون من الضروري أيضاً، بسبب مواقفهم أو أوضاعهم[54]، ومن الممكن في الواقع أن يساعد على بناء صورة أكثر صدقاً للأشخاص ومواقفهم، ويساعد على تجنب سوء الفهم واختزال المشكلة الكانتية، التي أشرنا إليها من قبل، مما يجعل إمكانية التطور أكبر.

---

(51) Gutmann and Thompson 1996. Dryzek 2000. Young 2002.
(52) Dryzek 2000. p. 48.
(53) Young 2002. p. 49
(54) Yack 2006. p. 423.

وبالإضافة إلى ذلك، يحتج مانزبريدغ وآخرون بأنه على الرغم من أن الديموقراطية التداولية تقليدياً كان يجري تعريفها بأنها تتعارض مع المصالح الشخصية، فإن هذه المصالح لا بد أن يكون لها مكان في النماذج التداولية: "تضمين المصالح الشخصية في الديموقراطية التداولية يقلل من إمكانية الاستغلال، ويقدم المعلومات التي تجعل من السهل الوصول إلى حلول معقولة، وتطبيق المحصلات التكاملية، كما يحث أيضاً على تداول نشط وخلاق، أما استبعاد المصالح الشخصية من الديموقراطية التداولية فمن المحتمل أن يؤدي إلى الالتباس".[55] وعلى نحو أكثر واقعية، يعتقد مانزبريدغ وآخرون أن المصلحة الشخصية يمكن أن تقوم بدور نوع من المعلومات حول الصالح العام: "إن لم تكن المصلحة الشخصية جزءاً من عملية الاستكشاف والتوضيح، فإن فرص أن تتبنى الجماعة صيغة من الصالح العام لا تضع مصالح كل شخص في الحسبان تتعاظم"، ومن ثم، يرى المؤلفون أيضاً أن المساومات العادلة مثل "التسويات التعاونية بالكامل" أو "الحلول المتكاملة" (حيث يوجد اتفاق على محصلة واحدة، لكن لأسباب مختلفة) هي محصلات مشروعة للعملية التداولية.

وأخيراً، يحتج ماركوفيتز بأنه من المفيد للنظرية التداولية أن تخفف من المتطلب الخاص بالأمانة كثيراً، حيث إنه ينظر إلى النفسية البشرية بتبسيط مخل عندما يتجاهل إمكانية وجود مقاصد متعددة ومعقدة الارتباط ببعضها بعضاً، وهو يعمل في الوقت نفسه على تشويه أساليب المخاطبة البديلة.[56] ويؤكد تومسون أيضاً أنه ينبغي لطلبة الديموقراطية التداولية ألا يقلقوا على الصدق أو الأمانة: "المجادلات الفعلية هي ما يهم، وليس الدوافع".[57] وفي رأي تومسون إن المهم هو أن يقدم المتداولون حججهم في عبارات يمكن للمستمعين المعنيين فهمها، ويستجيبوا للحجج المعقولة التي يعرضها الخصوم، ويظهروا ميلاً لتغيير آرائهم أو التعاون مع خصومهم متى كان ذلك ملائماً. ويتطلب هذا بعض الثقة، وأفعالاً تدل على الثقة، لكن لا توجد نافذة خاصة مفتوحة على الدوافع أو الحياة الداخلية للفاعلين.[58]

وفي ضوء هذه الاهتمامات، يعرض وارن توسيع مجال البحث التداولي كما يلي:

> وهكذا، من وجهة نظر المؤسسات والأنظمة الديموقراطية، ينبغي أن نكون أكثر اهتماماً بمحصلات الاتصال وليس بالهدف الاتصالي، فإذا كانت المظاهرات الغاضبة ضرورية لدفع آخرين لملاحظة بعض الحقائق البغيضة، فإن هذه مساهمة في التداول على الرغم من أن المقاصد الأولية قد لا تكون "تداولية". وبالمثل، قد تدفع الاتصالات الاستراتيجية

(55) Mansbridge et al. 2009.
(56) Markovits 2006.
(57) Thompson 2008, p. 504.
(58) Dennis Thompson, personal communication.

والريائية إلى دينامية النفوذ التداولي، الذي ينتج محصلات تداولية (Elster, 1998).
إن إضفاء الطابع المؤسسي على الديموقراطية التداولية يثير، جزئياً، دوافع هيكلية بطريقة تصور التفوهات الاتصالية، التي ليست تداولية بالضرورة في قصدها على أنها تنتج ديناميات ذات وظيفة تداولية. وينبغي ألا تعتمد المؤسسات التداولية على المقاصد التداولية للمشاركين، ولا أن تُحدد بناء عليها. وإنما، بالأحرى، ينبغي أن نكون مهتمين بالوظائف التداولية للقواعد، والأحكام، والضغوط المؤسسية.[59]

وينتقد وارن، على وجه الخصوص، التوجه المعياري للنوع الأول من التداول، محتجاً بأنه في استقطاب السلطة القسرية، والقصد الاستراتيجي ضد المثاليات الاتصالية، أعيقت مقاربة النوع الأول للتداول نتيجة تحليل البواعث التي ترَقّي أو تخنق النشاط التداولي. ويقترح وارن ضرورة وجود برنامج جديد لتحليل الهياكل الباعثة النابعة من المشكلات، وكذا من المنظومات المؤسسية، التي يتم تناول هذه المشكلات من خلالها. ويجمع هذا بالدعوة إلى تطوير نظرية "من المستوى المتوسط" لتجنب التعميم بناء على حالات مفردة، مع السعي في الوقت نفسه إلى تعريف خصائص الحالات التي تنتج المحصلات المرغوبة.[60]

وفي المجمل، يستغني برنامج النوع الثاني عن الشروط المسبقة الضيقة للتداول التي (جدلا) تستبعد الكل فيما عدا قلة، وبتوسيع البرنامج التداولي بهذه الطريقة، يمكن أيضاً أن يبني الديموقراطيون التداوليون جسورا مع ديموقراطيي الاختلاف. وبالإضافة إلى إمكانية أن تكون معايير التداول من النوع الثاني أكثر قبولاً لدى مجموعة أكبر من الدارسين، فإنها أيضاً أقل ابتعاداً عن التطبيق التداولي النموذجي نسبة إلى موقف برنامج التداول من النوع الأول، فالنوع الثاني، نموذجياً، أكثر اهتماماً بالمشكلات، وقائم على أرضية تجريبية، وليس على أرضية نظرية على الرغم من أنه قد يكون ثمة تداخل بين الاثنين، حيث تعالج الدعاوى المعيارية باعتبارها فرضيات ينبغي استكشافها واختبارها، مع الاحتفاظ بانفتاح على تعديل النظرية حيثما يكون ضرورياً.[61]

ومن المهم أن نذكر أن هابرماس، في نظريته السياسية الناضجة (أي في كتابه "بين الحقائق والمعايير" Between Facts and Norms)، بدأ ضم عدد من الأفكار كما نراها في التداول من النوع الثاني[62]، فأولاً، الفرضيات المسبقة الملحة للنشاط الاتصالي ضعفت وتحولت إلى قنوات مؤسسية. وثانياً، لا يحتاج المرء إلى الوصول إلى إجماع فعلي، ومن ثم فإن المحصلات المقبولة تشمل المساومات المشروعة والحلول الوسط. ثالثاً، هابرماس

---

(59) Warren 2007, p. 278.

(60) انظر أيضا Fung 2003.

(61) Rosenberg 2005.

(62) Habermas 1992; 1996.

واضح للغاية في أن كل أساليب الاتصال "تأخذ بعين الاعتبار" الدخول في عملية، وكلها "موضوع" مشروع للبحث التداولي، لكن "عمل" التداول يختص بفرز وترتيب المطالب ذات المحتوى المعرفي، الذي يمكن الدفاع عنه، وهذا في النهاية يختص بأفكار التبرير والخطاب العقلاني، الذي يشير إلى ما ورد عنه سابقا في كتاب" نظرية النشاط الاتصالي وأخلاقيات الخطاب" (The Theory of Communicative Action and Discourse Ethics)، فتقييم الدعاوى الأخلاقية الكامنة خلف حركة احتجاج غاضبة شيء، ومحاولة توجيه مثل هذا التقييم على شكل احتجاج غاضب هو شيء آخر تماماً. وبهذا، تتوجه نظرية هابرماس السياسية نحو موقف على أرض وسيطة بين النوعين الأول والثاني من التداول، وسنفصِّل الآثار التجريبية لمثل هذا الموقف في النهاية.

وعلى الرغم من أن توجه النوع الثاني من التداول نحو العالم الواقعي وخصومته مع بعض من أقوى مثاليات النشاط الاتصالي، إلا أنه يستتبع أيضاً برنامجاً معيارياً متماسكاً، لكنه برنامج يرتبط بمشروع تجريبي أقل حجماً من مشروع هابرماس لإعادة هيكلة تطبيقات المناقشة والجدل في العصر الحديث (على الرغم من أنه قد لا يكون شديد الابتعاد عن المشروع الأكثر تماسكاً في قيام هابرماس بإعادة هيكلة الديموقراطية المؤسسية في كتابه "بين الحقائق والمعايير" (Between Facts and Norms). وبهذا، فإن العلماء المؤيدين للتداول من النوع الثاني يتمسكون بأن المشروع المعياري مفتوح ومستمر، والهدف هو تعريف المستويات الواعدة نظرياً والتي يمكن الوصول إليها في الواقع.

ولا يستهدف باحث النوع الثاني القواعد النموذجية التداولية فقط، فهناك كمية كبيرة من الأعمال تحاول التوفيق بين المثاليات التداولية وأطر معيارية أخرى. وقد شمل ذلك محاولات لعبور والتوفيق بين التداوليين، وأصحاب نظرية الاختيار الاجتماعي، وديمقراطيي الاختلاف. وعلى سبيل المثال، سعى دريزك وليست إلى التوفيق بين الديموقراطية التداولية والاختيار الاجتماعي، مقترحَيْن أن التداول قد يؤلف علاجاً للمحصلات المتنبأ بها والاعتباطية، وغير المستقرة، والمشوشة، التي تعرف عليها منظرو الاختيار الاجتماعي[63]، وهم يحتجون بأنه، أولاً، يستطيع التداول أن يجعل الأفراد واعين بأبعاد القضية المعنية. ثانياً، يمكن أن يضاعف التداول من الأبعاد والاختيارات، التي تزيد فرص التوافق المستقر وغير الاعتباطي، أو أن يجعل إجراء مساومة أسهل على الفاعلين. وأخيراً، يمكن للتداول أن يكبح النشاط الاستراتيجي: حيث إن هناك أنواعاً معينة من المواقف، التي لا تستطيع الصمود أمام التدقيق التداولي. ونتيجة لذلك، يمكن أن يحث التداول على هيكلة الأفضليات، وهذا بدوره قد يجعل من السهل تفكيك بُعْد مزدوج التحديد إلى اثنين أو أكثر من الأبعاد المفردة المحددة، وبهذا يجعل دورات صنع القرار أقل تهديداً.

---

(63) Dryzek and List 2003.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وبالمثل، سعى دريزك ونيميار إلى التوفيق بين مثالية الإجماع والتعددية، التي يفضلها ديمقراطيو الاختلاف[64]، بدلاً من وصف ما يشيران إليه بتعبير إجماع بسيط (على شكل موافقة مأخوذة بالإجماع)، وهما يجادلان لصالح ما وراء التوافق الجمعي (metaconsensus). وباختصار، يشير ما وراء التوافق الجمعي (مثل هيكلة الأفضلية) إلى مجموعة من الأساليب المتفق عليها للمحصلة التداولية (مجال مقبول من التفضيلات)، التي هي نتاج مجال إجماعي أسمى (مقبول تبادلياً) مماثل لدعم القيم والمعتقدات المتفق على أنها مشروعة وجديرة بالاعتبار من الجميع، حتى لو لم يصل كل الأفراد إلى موافقة فعلية عليها أو على تأثيراتها، والنتيجة هي إجماع مقبول للتعدديين وديمقراطيي الاختلاف، كما أنه يقود إلى إنتاج محصلات سياسية يسهل الوصول إليها بأسلوب واعد نظرياً. والمعاني الضمنية للإجماع الأسمى معيارية، لكنها فكرة نشأت من الملاحظة الدقيقة للتداول الواقعي.[65]

وثمة مفهوم معياري يتعلق بهذا الموضوع مستمد من الملاحظة التجريبية للتداول، وهو عقلانية الذاتية المشتركة (intersubjective rationality)، التي تقاس بأسلوب الاتساق الذاتي المشترك[66]، فالمقارنة الذاتية المشتركة للعلاقة بين القيم والمعتقدات (مجتمعين تحت تعبير الذاتية) والتفضيلات المصاحبة تكشف عن زيادة قوية في العلاقة بين الاثنين نتيجة التداول الأصيل. وفيما يتعلق بمدى وجود ما وراء التوافق على كل الاعتبارات ذات الصلة، تعكس هذه النتيجة حالة فيها أي شخصين محددين من المتداولين لهما قيم ومعتقدات متماثلة سيكون لهما أيضاً تفضيلات متماثلة؛ والعكس صحيح أيضاً في حالة وجود اختلاف متسق. وكما هو الحال مع ما وراء التوافق الجمعي، يغني هذا عن مثاليات الإجماع لصالح أسلوب الاتساق، فعلى الرغم من أن الأفراد قد يختلفون، إلا أن الاتساق القوي يوحي بأنهم على الأقل قد تأملوا كل ما يتعلق بالقضايا والقيم والحقائق، إلخ، وأنهم قد بنوا مواقفهم وفقاً لذلك. مثل هذه المحصلات توحي بشكل من الاتصال المبني على الذاتية المشتركة، وعلى الرغم من أنها لا تضمن التوافق الجمعي، فعلى الأقل هناك درجة عالية من الثقة بأن المحصلة نتيجة تأمل يضع في الاعتبار على الأقل وجهات نظر الآخرين.

ومن المهم أن نذكر أن دريزك ونيميار لا يتصوران هذه التداولية تنتهي بفراغ إجرائي، فهما يؤكدان أن صدام المحصلة الإجرائية يمكن تجنبه لو تم ربط الإجراء بالمحصلة على المستوى التأسيسي. وعلى سبيل المثال، يرتبط المثال الإجرائي هنا بالتفكير في الموضوع المتناول من منظور مشترك، ويعبر عن أسباب جيدة للتداول المشترك في سياق عام.

(64) Dryzek and Niemeyer 2006
(65) Niemeyer 2004.
(66) Niemeyer and Dryzek 2007.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

إن التفكير من موقف كل المشتركين يفرض "نوعا من الترابط المنطقي لآراء الشخص ذاته"[67]، وهو ترابط منطقي يتجسد في محصلات مثل عقلانية الذاتية المشتركة. وبالمثل، يؤكد مانزبريدغ وزملاؤه على نقطة مهمة وهي أن إجراءات التداولية الحقة بما يشمل عدم القسر، والاحترام المتبادل، والاستماع بوعي، وحتى الصدق التام ينبغي أن تكون جزءاً من "المفاوضات التداولية"، وأن تسبق المحصلات مثل المساومات العادلة.[68]

نشأت هذه الأفكار، التي نعتبرها النوع الثاني، أيضاً في ضوء النقاط التجريبية المبهمة لبرنامج النوع الأول. وعلى سبيل المثال، نجد أن شتاينر وزملاءه، الذين انطلقت مجهوداتهم التجريبية تحديداً لقياس النوع الأول من التداول والتصديق عليه، قد تبنوا عناصر من النوع الثاني من التداول[69]، وقد نشأ هذا التحول الجزئي لهم في مواجهة الصعوبات العملية لفصل النشاط الاستراتيجي عن الاتصالي نتيجة عدم القدرة على قياس الأمانة بشكل مقنع مما يجعل من الصعب التمييز بين التداول الأصيل وأساليب الاتصال الاستراتيجية. ودفاعاً عن موقفهم، احتج شتاينر وزملاؤه بأن النوعية التداولية التي تقاس بدليل جودة الخطاب ذات أهمية بالنسبة للمحصلات، ومن ثم فهي تختزل مشكلة قياس الأمانة. وقد ركزوا أيضاً على الحوافز المؤسسية، التي تدفع أو تخنق النشاط التداولي، وحولوا البؤرة من القصد التداولي إلى السياق التداولي.

وواجه ريس مشكلات مماثلة عند تحليل العملية التداولية في المفاوضات متعددة الجوانب، وخرج بإجابات مماثلة على نحو مذهل لما خرج به شتاينر وزملائه[70]، وهو يجد أنه:

> من الناحية التحليلية، سنجد أنه بينما الاحتجاج وتقديم الأسباب، كأنماط من الاتصال، ينبغي أن تكون منفصلة تماماً عن "المساومة"، فإن البحث التجريبي يدل على أن الاحتجاج والمساومة عادة يتلازمان في الواقع، فالاحتجاج الخالص في السلوك التداولي والسعي إلى الحقيقة نادر ندرة المساومة الخالصة في تبادل المطالب، والتهديدات، والوعود وما شابه. وعلى العكس، فإن الاحتجاج الخالص والمساومة الخالصة يمثلان طرفي نقيض لسلسلة متصلة تحدث معظم العمليات الاتصالية الفعلية في مكان ما بينهما.[71]

وعندما واجه ريس ومولر والمتعاونون معهما في مشروعهما مثل تلك الصعوبات التجريبية، فقد أعادوا صياغة عدستهما التداولية المستلهمة من النوع الأول من "عملية الاتصال إلى "سياق" المفاوضات، وكما يعترف دايتلهوف ومولر، فإن هذا التحول "كان مصحوباً بتخفيف لخصائص معينة في العملية الاتصالية"[72]، فقد تم فصل مفهوم

(67) Benhabib 1996. p. 72.
(68) Mansbridge et al. 2009.
(69) Steiner et al. 2004.
(70) Ibid.
(71) Risse 2004. pp. 289-299.
(72) Deitelhoff and Müller 2005. p. 177.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

الجدل عن توجه الفاعل. وفي سياق تصميم بحثي جديد، يتحول الجدل إلى نمط من الاتصال تشكله في المقام الأول عوامل سياقية معينة. ويعرض هابرماس طريقة مماثلة لتناول مشكلة القصد التداولي أو الصدق، فهو يحتج، مشيراً إلى الخطابات القانونية، بأن إجراءات المحكمة ذات طابع مؤسسي صارم حتى إن الإطار المؤسسي يجعل الجدل ذا قيمة، بصرف النظر عن النوايا (الاستراتيجية) للأطراف ذات الصلة.[73] وبعبارة أخرى، فإن نمط وقصد التفاعل مطبوع داخل السياق المؤسسي ذاته، بما ينفي الحاجة لمعالجة قضية الأمانة، وبما يجعل النوع الأول من التداول أكثر جدارةً بالقبول.

(د) النقاط المبهمة في التداول من النوع الثاني.

ينطوي التداول من النوع الثاني على إمكانية توسيع البرنامج التداولي، حيث إنه يستند إلى أساس النظرية على نحو أكثر رسوخاً من النوع الأول من التداول، كما أن لديه القدرة على بناء جسور بينه وبين الانتقادات الموجهة إلى المشروع التداولي. ومع ذلك، فهو أيضاً ينطوي على عدد من النقاط المبهمة. وأحد المخاطر التي يواجهها هو أن كل نشاط اتصالي تقريباً قد يصلح لاعتباره "تداولياً" (على الأقل في الوظيفة)، بما يقود إلى مشكلة جعل المفهوم مطاطاً[74]. فالخطابة، والقصّ، والدعابة، أو حتى التهديدات، كلها يمكن بالفعل أن تكون جزءاً لا يتجزأ من العمليات التداولية الناجحة والحصرية ترتبط بتغيير التفضيلات. وقد يجادل دارسو النوع الأول بأن هذه الأساليب الاتصالية موضوع مشروع للتداول (أو مدخلات للتداول)، لكن ينبغي عدم الخلط بينها وبين التداول الحقيقي.

وسواء النوع الأول أم لا، فكثير من الديموقراطيين التداوليين سيوافقون على أن هناك على الأقل بعض الحدود المعيارية والإجرائية، التي قد تميز إن كان اتصال معين مؤهلا لأن يكون تداولاً في حد ذاته. وعلى سبيل المثال، فإن اعتبار التلاعب بالحديث أو الكلام الرخيص تداولاً كما يفعل أوستن سميث وفيدرسون[75] يواجه مقاومة عنيدة من معظم الديموقراطيين التداوليين.[76] ولا يزال دريزك، الذي تعرفنا أعلاه على أنه من أهم المؤيدين لتخفيف الحدود المعيارية للتداول، يشير إلى الأخطار المتأصلة في إتاحة كل أساليب الاتصال الممكنة[77]، فالخطابة، على سبيل المثال، يمكن أن تكون قسرية عندما يستخدمها الديماغوجيون والمتلاعبون بالعواطف[78]، فإذا نحينا التلاعب جانبا، يمكن للتداول المقيد أن يكون مرحباً به لأسباب كامنة في سياق تداولي معين عندما يكون من

---

(73) Habermas 2007, p. 418.

(74) Sartori 1970. Steiner 2008.

(75) Austen-Smith and Feddersen 2006.

(76) يصرح إيفن وارن Even Warren (2007, p. 278) بوضوح قائلاً: "لا ينبغي أن نشير إلى التلاعب بالحديث باعتباره (تداولا)".

(77) Dryzek 2000.

(78) Goodin 1980. Edelman 1985.

الممكن أن تقوم قواعد المجموعة بتقييد مجال القصص المقبولة. وقد توصل هابرماس إلى نتيجة مشابهة من الاتجاه الآخر بمعنى أن نظرية الخطاب تضع خيوطاً معيارية يمكن تقديمها بشكل أفضل تحت ظروف غير مثالية أحيانا عن طريق تطبيقات من الدرجة الأولى لا تبدو استطرادية على السطح.

وكذلك، فإن إطلاق العنان بلا قيود للتداول يعرضه لخطر فقدان الاتجاه، أو ما هو أسوأ، أن يكون بلا معنى. وكما يؤكد تومسون، فإن الهدف الجوهري للتداول "هو الوصول إلى قرار ملزم. فمن وجهة نظر الديموقراطية التداولية، ينبغي اعتبار الأهداف الأخرى مثل التعرف إلى القضايا، وإحراز حس بالكفاءة، أو تطوير فهم أفضل للآراء المتعارضة بالغة الأهمية من أجل الوصول إلى هذا الهدف".[79] ومن هذه الناحية، فإن الأساليب البديلة من الاتصال قد لا تتمكن من تجاوز مشكلات الاختيار الجمعي: فالناس يروون قصصاً، أو شهادات، ثم ماذا؟ وعلى الرغم من أن الخطابات الهابرماسية معرضة لنفس الاعتراض، إلا أنها على الأقل تجسد الفكرة (النظرية) التي تقول إن المشاركين قد يغيرون اهتمامهم الذاتي الضيق عبر الجدل العقلاني.

والمشكلة الأكبر بالنسبة لـ "أي شيء يصلح" هو أن التخلي الكامل عن المبدأين المثاليين: الإجماع العقلاني والأمانة، قد يأتي على حساب أي دعوى متبقية عن الفوائد التي تنسب للتداول. وكلا المبدأين قد يكونان من مكونات أو من المبادئ التنظيمية للعملية التداولية، فإذا لم نكن نفكر أننا نعرض حججاً أفضل وحججاً أسوأ من جانب سياسة ما، فمن الصعب أن نفهم السبب في أننا ينبغي أن نؤمن بما للديموقراطية التداولية علينا من حق أقوى كثيراً من ديموقراطية الكتلة، أما بالنسبة للصدق أو الأمانة، فمن الصعب أن نفهم لماذا ينبغي أن أشعر بالاحترام بالعيش تحت قوانين استخلصت عن طريق عملية مقايضة بين أكاذيب مهذبة.[80]

ومن المثير للاهتمام، أن منظري الاختيار العقلاني وأصحاب نظرية الألعاب (game theorists) لديهم اهتمام خاص بالأمانة، فهم يعلنون أنه حتى تحت الظروف الحميدة، فإن مشكلات الحوافز الاستراتيجية تنشأ بحيث تؤدي إلى إفصاح متحيز عن كل المعلومات والمجادلات ذات الصلة[81]، ولهذا، "فإن الدافع وراء تحليل

---

(79) Thompson 2008. pp. 502503.

(80) Neblo 2007. وللاطلاع على محاولة أولية للعمل حول هذه المشكلات تجريبيا، انظرNeblo et al. 2008b .

نظرية الألعاب (game theory): نظرية تستخدم التحليل الرياضي للتوصل إلى أفضل الخيارات في المجالات التي تستخدم فيها . المترجمة.

(81) في حالات الصدق غير المعتاد على سبيل المثال، يمكن أن يتوافق جميع المشاركين على أي الحجج مقنعة وأيها ليست كذلك سيكون لدى المتحدثين غالبا ما يحفزهم على تجنب استخدام حجج يمكن إثباتها، وفي توازن مع ذلك، سيسقط المستمعون الفطنون الحجج التي يسمعونها. ويستنتج كل من لاندا وميروفيتز (2009): "إن الحافز إلى الكذب في "إطار الكلام الرخيص" له مقابل كحافز للتراجع عن تقديم حجج في الأطر التي توجد بها حجج يمكن إثباتها".

التداول القائم على نظرية الألعاب هو "اكتساب" الأمانة عن طريق إعادة هيكلته كتوازن بدلاً من تبنيه بالأحرى.. ومن دون أن نفهم الأحوال، التي تقوم فيها الحوافز في البيئة التداولية بتشجيع الوكلاء لأن يكونوا أمناء أو على شفافية تامة، باعتبار ذلك مناقضاً لعدم الأمانة أو حجب المعلومات، لا يمكن أن نأمل في تقديم محاجاة معيارية متماسكة (ثابتة) للتصميم المؤسسي.[82]

أما بالنسبة للإجماع العقلاني، فقد وجد باختيجر أن الفاعلين لا بد أن تكون لديهم، كمسألة تجريبية، رغبة معينة في إيجاد إجماع عقلاني لكي يحدث تداول مثمر وخلاق.[83] وعلى الرغم من أن هذه العملية التداولية لم تؤدِّ إلى إجماع عقلاني في النهاية (لكن إلى حل وسط أعمق وتقريباً باتفاق جماعي كما قال ريتشاردسون مدافعاً)[84]، إلا أن فكرة إحراز توافق عقلاني كانت دافعا قويا لعملية سياسية خلاقة وبناءة.

وأخيراً، قد يعترض دارسو النوع الأول بأن الاختلاف البالغ لبرنامج النوع الثاني، بتركيز حصري تقريبا على المؤسسات والمحصلات التداولية، يواجه صعوبات تكميلية عن طريق قلب الالتزام الإجرائي للنوع الأول إلى العكس. وعلى سبيل المثال، كيف لنا أن نقرر ما يمكن اعتباره "محصلة تداولية" مثلا، هل القوة غير المفروضة للحجة الأفضل قد أنهت المناقشة منفصلة تماما عن توجه اتصالي وعملية اتصالية؟ ومن هذه الوجهة، ليس من الواضح كيف لنا أن نقحم أنفسنا داخل مؤسسات مزعوم أنها متحولة دون تكيف وتهيئة تداولية من النوع الذي يتيح للناس إنتاج مثل تلك المؤسسات عبر تداول على أعلى مستوى، وتحريكها والحفاظ عليها بفعالية بعد إنتاجها، وملء الفجوات المعيارية الكبيرة، التي تظل مفتوحة حتماً بسبب الميكانيزمات المؤسسية البليدة بالضرورة. ومع أنه من المرغوب بالتأكيد إزاحة العبء التداولي عن كواهلنا إلى المؤسسات بقدر الإمكان، فثمة أسباب منطقية للتفكير في أنها لن تحقق لنا أكثر من ذلك.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

(2) أمثلة مقارنة

يبني أوستن سميث وفيدرسون مثالاً يحاولان به توضيح محصلة في الصالح العام تحت ظروف تتناقض مع عملية تداول مثالية[85]، فهما يقدمان نموذجا رسميا يستمدان منه أن الكلام لا يضيف شيئا للعقلانية الجمعية للمحصلة لأن الحوافز الفردية للتشويه الاستراتيجي تعوق التمييز المعلوماتي المفيد، حتى عندما يكون الجميع يريدون المحصلة

(82) Landa and Meirowitz 2009.
(83) Bächtiger 2005.
(84) Richardson 2002.
(85) Austen-Smith and Feddersen 2006.

نفسها (وهي في هذه الحالة، إدانة المذنب فقط وتبرئة البريء فقط). وفي المثال الذي يقدمانه، يكون عضوا المحكمة رقم 1 ورقم 2 محاذرَيْن ويتمنيان أن يكون لديهما على الأقل ثلاثة أدلة على الذنب لكي يحكما بالإدانة؛ أما عضو المحكمة رقم 3، فهو أقل حذراً من ارتكاب الخطأ، ويعد وجود دليلين على الذنب كافياً للإدانة.

والسؤال هو: ما الظروف التي تجعل أعضاء المحكمة مستعدين للمشاركة بالمعلومات من أجل إدانة أو تبرئة المدعى عليه. من المفترض أن كل عضو في هيئة المحلفين "يتلقى سراً دليلاً واحداً حصرياً، لكنه دالّ، (إشارة) يتعلق بالحقيقة"[86]، فإذا كان الجميع يريدون المحصلة نفسها، فمتى يمكن لأي فرد أن يكون لديه حافز لتحريف أو تشويه المعلومات التي يمتلكها وحده؟ لنفترض أن العضوين 1، 2 قدم كلاهما دليلاً واحداً على الإدانة. والآن، هو دور العضو رقم 3 ليكشف عن معلوماته السرية عن الإدانة أو البراءة. والمعلومة تدل على البراءة، وهو ما يضع العضو رقم 3 في حالة صعبة، فإذا كان أمينا وكشف هذه المعلومة، فلن يدان المدعى عليه، حيث إن العضوين 1 و2 لا يقتنعان بأقل من ثلاثة أدلة من أجل الحكم بالإدانة، لكن هذه المحصلة مناقضة لتفضيل العضو رقم 3، الذي يرى أن دليلين يكفيان للإدانة. وحيث إن العضو رقم 3 لديه وحده الحافز للوصول إلى ما يفضله، فإن الاستراتيجية العقلانية وفقاً لهذا النموذج هي أن يكذب ويعلن أن معلوماته الخاصة دليل على الإدانة.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

ولاحظ أنه من المستحيل تماماً تفسير كذبة عضو المحكمة رقم 3 بأنها قائمة على حافز من التفضيلات القائمة على نزعة الانتحاء الاجتماعي (sociotropic preferences) أي إنه يهدف إلى إحراز الصالح العام كما يراه هو. هذا الصالح العام هو نظام قضائي صارم يمنع المدعى عليهم المذنبين من الإفلات، فهذا العضو في هيئة المحلفين يرى أن طلب ثلاثة أدلة كثير، وهو يسمح لكثير من المذنبين بالإفلات من العقاب. وهكذا، في نظرته للصالح العام، ستكون المحصلة سيئة لو تحت ظروف هذا النموذج تمت تبرئة المدعى عليه، ولهذا، فهو يكذب بخصوص محتوى المعلومات الخاصة التي يمتلكها وحده.

أولاً، ليس من الواضح أن نموذج هيئة المحلفين المذكور أعلاه يشكل في الواقع ضربة للديموقراطية التداولية من أجل الصالح العام، فعن طريق إمساك هذا الدليل بعينه، يفرض العضو رقم 3 تصوره الخاص عن الصالح العام وهي أن توازن الاحتمالات يكفي للإدانة، وبهذا يتجنب هروب كثير من المجرمين من العقاب ويفرض تصوره هذا على العضوين الآخرين، دون معرفتهما ودون موافقتهما على السواء، والمحصلة حالة أعيق فيها

(86) Ibid., p. 209.

الانتحاء الاجتماعي (sociotropic preferences): الاستجابة والدوران في فلك المثير الاجتماعي لتحقيق ما يتصور أنه الصالح العام. المترجمة.

التداول فيما يختص بالقضايا الجوهرية نفسها، التي يرى رولز أنها الدور الحقيقي الذي تقوم به الديموقراطية التداولية.[87]

وبالإضافة إلى ذلك، ينبع من نظرية جيبارد- ساثرويت[88] أن هناك حالات كثيرة يمكن أن يؤدي فيها الكذب وتحريف المعلومات الاستراتيجي إلى قصور المحصلات وفق مبدأ باريتو (Pareto principle). وعلى سبيل المثال، إن كانت الاستراتيجية السائدة لكل فرد هي التسليم بتفضيلات زائفة، فإن "موازنة ناش" (الفريدة) تكون نتيجة دون المستوى الأمثل بالنسبة لكل اللاعبين. وكما يشير دريزك وليست: "إن كان يمكن لمثل هذه الحالة أن تحدث، فإن نظرية جيبارد- ساثرويت تمثل بوضوح تحدياً خطيراً أمام الديموقراطية"[89].

وهناك أمثلة أخرى تحقق فيها الصالح العام والمحصلات المرغوبة معياريا على الرغم من أن الإجراء لم يكن متوافقاً مع القواعد المعيارية للنوع الأول من التداول. لكن، عند البحث المدقق نجد أنه ليس من الواضح أن هذه المحصلات كانت حقا نتيجة عمليات منفصلة تماما عن التداول المثالي حتى لو لم تكن نتيجة مباشرة للمثاليات التي وضع خطوطها النشاط الاتصالي الهابرماسي.

ويمكن أن نجد أحد هذه الأمثلة في سياق مفهوم شيملفنيغ الخاص بـ "النشاط البلاغي" [90]، وهو النشاط الذي يكون فيه الممثلون غير مجهزين لتغيير معتقداتهم أو للاقتناع بـ "الحجة الأفضل"، لكنهم فقط يسعون إلى تبرير فعّال لمواقفهم الخاصة.[91] والحجة لها أهمية هنا، ولكن فقط بمعنى أن الممثلين قد يقعون في "فخاخ بلاغية" ترغمهم على تغيير مواقفهم بأسلوب استراتيجي خالص. يبيِّن شيملفنيغ على نحو مقنع، عند التركيز على التوسع الشرقي للاتحاد الأوروبي، كيف أن مؤيدي التوسع كانوا قادرين على تبرير تفضيلاتهم على أساس التوجه التقليدي للمجتمع الخاص بـ "أوروبا الكبرى" وقيمها وقواعدها التأسيسية الليبرالية، ومن أجل إشعار "الكابحين" (مؤيدي "كبح التوسع) بالخجل حتى يذعنوا لفكرة التوسع. وعن طريق إيقاع المعارضين لالتزام الاتحاد الأوروبي بالتوسع "في الفخ" جدلياً، استطاعوا أن يصلوا إلى محصلة جمعية لم تكن متوقعة مع وجود مجموعة السلطة والمصالح. وبينما تعكس هذه النتيجة تغير المواقف، ويمكن أن تحظى بتصفيق المناصرين لفكرة أوروبا الكبرى والأَوْرَبة، فإن العملية، التي

---

(87) Rawls 1993.

(88) تقول نظرية جيبارد - ساثرويت إن كل الإجراءات غير الديكتاتورية الخاصة باتخاذ القرارات من الممكن التلاعب بها من خلال التصويت الاستراتيجي.

مبدأ باريتو (Pareto principle): مبدأ لاحظه عالم الاقتصاد الإيطالي فيلفريدو باريتو، وهو يقول إن 80 في المائة تقريبا من النتائج تأتي من 20 في المائة من الأسباب، مثل أن 80 في المائة من الثروة يمتلكها 20 في المائة من السكان. المترجمة.

(89) Dryzek and List 2003, p. 5.

(90) من الممكن تفسير مثال شيملفنيغ باعتباره حالة خاصة لفكرة التلاعب السياسي عند ريكر Rikers (1986) concept of heresthetics.

(91) Schimmelfennig 2001.

تقود إليها معيبة من وجهة نظر النوع الأول. وإذا افترضنا أن المشاركين أرغموا للوصول إلى هذه المحصلة ولتكييف مواقفهم بطريقة استراتيجية خالصة، فالواقع أن ثمة انتهاكاً واضحاً لمعيار الموافقة الطوعية من دون قسر خارجي أو داخلي.

لكن، من الممكن تفسير هذا المثال بطريقة يمكن أن تكون، على الأقل جزئياً، قابلة للتسوية مع التداول من النوع الأول، لدرجة أن مثل تلك الأحداث قد تعكس عملية تفنيد وليس عملية فخ بلاغي. ويمكن للمرء أن يتخيل الحالة، التي تتقدم فيها المجادلة بالحجة إلى درجة لا يستطيع معها مؤيدو كبح التوسع الدفاع (على نحو عقلاني) عما لا يمكن الدفاع عنه، مثل أن "القوة غير الجبرية" للحجة الأفضل تسود. ونلاحظ هنا أن "الكابح" غير الأمين لن يقف بالضرورة في طريق المحصلة الطيبة، ما دامت هناك حجج كافية مسخرة في سبيل كشف لحظة معينة من عدم الأمانة. هذه الحالة قد تكون أقل اعتماداً على مدى صدق التصريحات التي يتفوه بها الفاعلون، بقدر قدرة بقية المجموعة على بذل مجهود لإخضاع الدعاوى لنوع من اختبار مدى حصافتها أو معقوليتها. وبعبارة أخرى، قد لا يكون السلوك الذي يعبر عن "الصدق" لكل مشارك على حدة ذا أهمية كبيرة بقدر قدرة المجموعة ككل على "السعي إلى الصدق".

لكن، ماذا لو كان الكابحون أمناء حقاً في معارضتهم لبقية الجماعة؟ هل يظل الفخ البلاغي يخدم الصالح العام؟ ولنأخذ على سبيل المثال فرداً يعارض الهجرة على نطاق واسع لأسباب بيئية، حيث تتعرض قاعدة الموارد لبلد ما إلى ضغط شديد. فإذا وجد ذلك الشخص نفسه جزءاً من مجموعة تداولية تؤيد الهجرة بحسم على أساس حقوق الإنسان، فقد يشعر المناصر للبيئة بالتردد في التصريح برأيه خشية أن يتعرض للاتهام بالعنصرية.[92]

وهنا لدينا مثال بالغ الوضوح على الفشل التداولي، لكن المشكلة الكامنة، التي تقود إلى هذا النوع من تحريف وتشويه المواقف، ليست مشكلة عدم أمانة استراتيجية نتيجة نقص ما وراء التوافق الجمعي: عدم الاستعداد لرؤية أن وجهات نظر بديلة لها شرعية. وتتمثل المشكلة الكامنة ليس فقط في عدم استعداد المناصر للبيئة الالتزام بمبادئه في غياب أي حجة بديلة مقنعة؛ المشكلة هنا هي عدم قدرة الجماعة على معالجة تلك الآراء البديلة على نحو مثمر، بصرف النظر عن طبيعة اللغة التي تقدم بها. وقد لا يكون الحل في أمانة الممثلين، كما هو في استعدادهم للدخول في رؤية بديلة.

هذا الاستطراد الموجز هنا لذكر أمثلة من المفترض أن تدعم تداولية "أي شيء يصلح" يوحي في الواقع بأن أساس التداول قد ينطوي حقا على نوع من "القدرة التداولية" أو الرغبة في فهم، واستكشاف، و"الوصول إلى قلب المسألة". إنها طبيعة تلك العمليات بذاتها هي التي تحتاج إلى فحص تجريبي.

---

(92) انظر Morris (2001) for a formal model of such phenomena.

جدول 1. نوعان من التداول

	التداول من النوع الأول	التداول من النوع الثاني
المعياري	من المحتمل أن يكون مستبعداً للجماعات المهمشة من المحتمل أن يكون يوتوبياً	توسيع المفهوم عناصر القسر لأشكال الاتصال البديلة فقدان الأمانة والإجماع العقلاني كتنظيم للخطاب
التجريبي	الحاجة لتمييز عملي حاد بين النشاط الاستراتيجي والنشاط الاتصالي	سؤال مفتوح حول ما يؤدي إلى المحصلات التداولية

والحق، إنه على المستوى التجريبي نادرا ما تمكن الباحثون في النوع الثاني من فتح الصندوق الأسود للعملية المؤدية إلى محصلاتهم المعيارية الواعدة. إن ما وراء التوافق الجمعي وعقلانية الذاتية الجماعية يمكن السير فيهما تجريبياً، لكن، على الرغم من أن علاقتها بعمليات تداولية معينة (سواء كانت النوع الأول أم غيره)، معقولة ظاهريا، إلا أنها لا تزال بحاجة إلى استكشافها تجريبيا. والواقع، إنه ربما يكون ثمة مسارات سببية تؤدي إلى تلك المحصلات المرغوبة، مثل التلاعب الاستراتيجي، أو الضغوط التوافقية، أو استغلال دافع الخجل، أو مجرد أخذ تلميح بما ينبغي فعله. ونحن بحاجة لأن يقوم البحث التجريبي المنظم باستكشاف دور تلك المسارات السببية المتنوعة في إنتاج محصلات محددة، بما يشمل ما وراء الإجماع وعقلانية الذاتية الجماعية.

وتوحي لمحات من البحث الجاري أن ربط عملية العقلانية بالمحصلات التداولية قد تكون مثمرة. وفي دراسة تجريبية، وجد شنايدرهان وخان أن الفاعلين المنهمكين في التداول يصلون إلى قرارات مختلفة عن تلك التي يصل إليها من يفكرون وحدهم أو "يتكلمون فقط"[93]، فكلما قُدمت أفكار أكثر داخل كل جماعة زاد احتمال أن يغير المشاركون مواقفهم؛ وبالمثل، كلما كانت الجماعات أكثر شمولاً أو أكثر احتراماً زاد احتمال أن يغير المشاركون مواقفهم. وقد وجدت ساتالا وزملاؤها أيضاً نتائج مماثلة، وإن كانت أضعف، في حالة ما وراء التوافق الجمعي.[94] وعلى أي حال، هناك الكثير مما لا يزال أمامنا أن نتعلمه بالاستمرار في الفحص المكثف لنتائج العمليات التداولية في ضوء كل من مدى تمسكها بالمطالب المعيارية والأطر والعمليات التي تؤدي إلى إنتاج أنواع معينة من المحصلات.

ويعرض الجدول 2 ملخصاً بصرياً للمناقشة الجارية.

(93) Schneiderhan and Khan 2008.
(94) Setälä et al. 2007.

(3) نحو توليف بين النوعين.

على الرغم من أن التداول من النوعين الأول والثاني يشكلان مقاربتين متمايزتين في الديموقراطية التداولية، فإن مناقشتنا تبيِّن أن هناك في الغالب تداخلاً قوياً بين البرنامجين التداوليين. وهذا ما ينبغي أن يكون. ونظراً لحقيقة أن النقاط المبهمة المعيارية والتجريبية ليست قليلة أو تافهة في كل من الصيغتين المثاليتين- النموذجيتين، لذا فنحن نرى أن ارتباطاً تكاملياً بين البرنامجين يمكن أن يكون مثمراً. ودعونا نحاول رسم تخطيط عام للأرضية المشتركة بمزيد من الوضوح، وكيف يمكن تقديم وتطوير مثل هذا البرنامج التكاملي.

أولاً، ربما يوافق الباحثون في التداول من النوع الأول أنه في الواقع الفعلي، من الصعب للغاية التوصل إلى هدف الإجماع العقلاني لتوفير الجهد التجريبي اللازم. ويصف هابرماس في مقال نشر حديثا مفهوم "الموافقة العاملة"[95](working agreement) لملء الفجوة المفهومية بين التسوية والخطاب.[96] وبهذا، فإن الباحثين في التداول من النوع الأول قد يجدون توجيها وإرشادا معياريا وتجريبيا لتقييم المحصلات الممكنة في التداول المطبق عن طريق التركيز على جوانب من برنامج النوع الثاني الأكثر واقعية.

ثانياً، لابد أيضاً أن يبحث الباحثون في التداول من النوع الأول إلى أي مدى للجدل القانوني أن يحقق عناصر قصرية وانضباطية في التطبيق. وهكذا، فإن التداول الشامل والناجح قد يكون مختصا بعناصر "غير عقلانية" مثل رواية القصص، والتجارب الشخصية، والفكاهة، أو البلاغة. ويؤكد نبلو أيضاً أن مثل هذه الأساليب الاتصالية البديلة لا تشكل انقساما جوهريا في النظرية التداولية.[97] إن معظم الحجج، التي تؤيد إدخال الشهادة والقصّ وما إلى ذلك، تبدأ من أسئلة عملية عن إضفاء الطابع المؤسسي، الذي يعتبر أن "كل ما عداه" لا يساويه بوضوح. وهنا، يؤيد هابرماس على نحو مباشر الابتعاد عن المثال التجريدي بما يلائم حقائق النفس الإنسانية، والتصميم المؤسسي، وأنماط التفاوت الاجتماعي.

ومن الناحية الأخرى، فإن الباحثين الذين يعملون على التداول من النوع الثاني قد يتمكنون من تقدير أهمية ملامح معينة من برنامج النوع الأول، مثل قاعدة الأمانة والإجماع العقلاني. ومن المؤكد أن تلك العناصر المثالية قد لا تتحقق أبداً في الواقع، لكنها، مثل العناصر غير العقلانية للتداول، قد تظل مع ذلك تشكل قوى دافعة للعمليات التداولية.

وعلى أي حال، من الواضح أن برنامج النوع الثاني لابد أن يكون حساساً لاحتمال أن تحتوي العملية التداولية على بعض التحريفات. وطالما احتج دريزك بأن "إدخال" كل شكل

---

(95) Erikson 2003.
(96) Habermas 2007, p. 433.
(97) Neblo 2007.

من أشكال الاتصال يمكن أن يكون إشكاليا. وهو يوافق ميلر[98] في عرض اختبارين مشابهين على نحو مدهش لمعايير التداول من النوع الأول، فأولاً، أي اتصال يرتبط بالقسر أو التهديد بالقسر لا بد من استبعاده؛ ثانياً، أي اتصال لا يمكنه الربط بين الخاص والعام لا بد من استبعاده أيضاً. وعلى الرغم من أن الأشكال البديلة من الاتصال قد تكون مكونات حاسمة للتغلب على الجوانب الاستبعادية والانضباطية من الخطاب العقلاني، إلا أنها ناقصة ويمكن أن تتورط في جوانب تتسم بالقسر والتلاعب، كما يؤكد دريزك: "عندما يصل الأمر إلى البلاغة، لا بد أن تكون الانفعالات في النهاية قادرة على التبرير العقلاني.. ولا حاجة بالضرورة لإخضاعها لمجادلات عقلانية، لكن نشرها لا يكون معقولاً إلا في سياق يظل فيه الجدل حول ما ينبغي فعله مركزياً".[99] وهكذا، يحتج دريزك بأن هذه الأشكال لا ينبغي السماح بإدخالها إلا بشروط. وبالمثل، تؤكد يانغ أنها "لا تقدم تطبيقات خاصة بالتحية، والبلاغة، والسرد عوضاً عن الجدل. إن المثاليات المعيارية مثل الاتصال الديموقراطي تستتبع حتماً أن يطلب المشاركون من بعضهم بعضاً تقديم الحج والأسباب، وتقييمها نقدياً، وهذه الأنماط الاتصالية، هي بالأحرى، إضافات مهمة للجدل في مفهوم أوسع من الارتباط الديموقراطي".[100]

لكن كيف يمكن لمثل هذه المقاربة التكاملية التي تشمل عناصر من النوعين الأول والثاني على السواء أن تبدو في التطبيق؟ أحد الاحتمالات هو تبني مقاربة تتابعية (sequential approach)، حيث تقسم المجادلات والعمليات الاتصالية إلى تتابعات أصغر.[101] والحق، إن مثل هذه المقاربة التتابعية جوهرية للمقاربة الهابرماسية الجارية، التي نشأت جزئياً من موقف للنوع الأول إلى موقف للنوع الثاني؛ كما أنها جوهرية أيضاً في تصريحات دريزك ويانغ حول العلاقة بين الأشكال البديلة من الاتصال والمجادلة العقلانية.

ومثل غودين، قد نتوقع أن التتابعات المختلفة تفي بفضائل تداولية مختلفة.[102] وعلى سبيل المثال، يمكن أن تحدث الأشكال البديلة من الاتصال في المراحل المبكرة من العمليات الاتصالية لمواجهة تحيزات السلطة وتوليد ارتياح وتعاون اجتماعي بين المشاركين، ومن هذه الناحية، قام دريزك بتطوير فكرة القدرة التداولية للتطبيق على الأطر الانتقالية السياسية الكبرى، حيث تستتبع بعدي "الصدق" و"الترابط المنطقي"[103]، فأفضل تطبيق للصدق هو على المستوى السياسي الأصغر الخاص بالتداول بين الأشخاص، ويدل ضمناً على عملية تعلن فيها الجماعة "التأمل بطريقة غير قسرية، وتربط المطالب الخاصة

---

(98) Miller 1999.
(99) Dryzek 2000, pp. 1678.
(100) Young 2002, 79.
(101) See Fung 2003, p. 348, Goodin 2005.
(102) Goodin 2005.
(103) Dryzek 2007.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

بمبادئ أكثر عمومية، وتبادلية واضحة".[104] ويظهر أن القدرة يمكن أن تصور على أفضل وجه كملكية ناشئة عن الجماعة التداولية ككل.

ويظهر بكل تأكيد في هذه المرحلة أن الحاجة إلى ضم الأساليب الاتصالية البديلة إلى التداول أكثر أهمية مما هو متاح حالياً في التداول من النوع الأول؛ لكن يظهر أيضاً أنه ينبغي، على الرغم من ذلك، أن يكون هناك بعض التعيين للحدود المسموح بها. وينبغي أن ترجع الأفعال المسموح بها في الحديث إلى أهداف التداول و/أو شروطه المسبقة، وهو ما تقوم معظم (لكن ليس كل) تلك المجادلات للأشكال البديلة بفعله في الواقع. ومن تحليلنا، على سبيل المثال، سيكون القصّ في نطاق التداول لدرجة أنه يفيد على الأقل واحداً من الأهداف التالية:

1) أنه يقدم ما يلزم من المعلومات أو وجهات النظر أو الحجج الضمنية التي لولا ذلك لضاعت على المجتمع التداولي.

2) أنه يساعد على تمهيد ميدان العمل عن طريق تقديم منبر للمساهمات من الناس، الذين لولا ذلك لكانوا مهضومي الحق على نحو ظالم في توصيل ما يعبر عن حاجاتهم، ورغباتهم، واهتماماتهم، أو وجهات نظرهم.

3) أو أنه يبني قدرة تداولية بتوليد الثقة، والتضمين، والاحترام، أو أنه ساعد بأساليب أخرى في الوفاء بالشروط المسبقة للمشاركة التداولية الفعالة.

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

ومن الجانب المثالي، ما إن يتم ترسيخ القدرة التداولية، فإن مثل هذه المدخلات سيتم ضمها إلى الأشكال القانونية للجدل في تتابعات تالية، تختص بموازنة نظامية للحجج المضادة والمقترحات وصلة لوجهات نظر معينة بالمصالح، التي يمكن أن تكون تعميمية على نحو أكبر. وبعبارة أخرى، إن العملية التتابعية ينبغي أن تكون موجهة وتصبح "تكاملية" عند نقطة ما (على الأقل جزئياً).[105] وهنا، نحن نختلف عن مقاربة غودين التتابعية، التي تفترض أن العملية "كلها" لا يمكن أن تتجلى بالكامل عند أي نقطة في ذلك التتابع، لكن، ومثل تومسون، نعتقد أن المدخلات الاتصالية المتنوعة "لا يزال ينبغي تنسيقها لخلق نظام تداولي يمكن تقديره".[106]

ومقاربتنا التتابعية تتسم بإلحاحية أقل، وأكثر، على السواء، فمن ناحية، لا تتوقع هذه المقاربة أن كل تتابع يوافق معايير التداول من النوع الأول. وعلى العكس تماماً، فهي تصور أن الأساليب البديلة من الاتصال من الممكن أن تكون مفيدة بالقدر نفسه للمحصلات التداولية، ومن الناحية الأخرى، لن تصف العملية بأنها تداولية حقاً إلا حين تكون هناك

---

(104) Ibid., p. 6.
(105) Thompson 2008, p. 515.
(106) Ibid.

"تدفقات تداولية"[107] مع وجود تتابع واحد على الأقل يفي بمعايير التداول من النوع الأول بما يشمل العقلانية الجدلية، والمرونة، والأمانة. وبهذا، فإننا نتوقع أن تكون الحالات الخالصة للتداول من النوع الأول نادرة، لكنها أحداث مهمة في عملية تداولية.[108]

لكن، مع تبني مثل هذه المقاربة التتابعية، والتوفيق بين التداول من النوعين، فإننا لا نزال بحاجة لمعالجة النقاط المبهمة التجريبية للتداول من النوع الأول، وعلى وجه الخصوص مشاكل قياس قوة الحجة الواقعية وأمانتها. ومن المؤكد أننا لا نريد أن نعني "الأمانة المفرطة"[109]، حيث ينبغي على الممثلين دائماً "أن يعنوا ما يقولون ويقولوا ما يعنون"، وبهذا، فلن نرغب أيضاً في الحظر الآلي للاتصال الاستراتيجي بما يشمل "الأكاذيب التداولية" [110] من عالم الديموقراطية التداولية، لكن بما يتفق مع المقاربة التتابعية، التي رسمنا خطوطها أعلاه، لا نزال نتوقع من الممثلين أن يتبنوا المعايير الموافقة للنوع الأول في تتابع اتصالي واحد على الأقل. وفضلاً عن هذا، فإننا نتفق أيضاً مع الرأي الذي يقول إن التأثير التداولي على أفعال الاحترام والتعاقب يمكن أن تجعلنا أقرب إلى مثاليات التداول، بصرف النظر عن دوافع الفاعلين المشاركين، لكن ذلك قد لا يكون كافياً من نقطة أفضلية تجريبية ونظرية على السواء، فأولاً، الأفعال (والمحصلات) قد تكون لها عوامل حسم متعددة، مما يجعل الباحثين التجريبيين يرون أنه من الضروري للغاية التعرف إلى المجازات السببية ذات الصلة (جدلية مقابل قسرية، على سبيل المثال). وثانياً، كما سبق الذكر، فإن الباحثين من أصحاب نظرية الاختيار العقلاني يؤيدون أنه حتى في الظروف الحميدة، فإن إمكانية التحريف الاستراتيجي واحتجاز المعلومات ذات الصلة مسألة لا يمكن الاستهانة بها. وعندما نجمع هذا إلى مشكلة أن الممثلين قد يرون مثل تلك النوايا المتمحورة حول الذات للمتحدث ومع ذلك فهم يوافقون على ما يقوله (ويغيرون تفضيلاتهم تبعاً لذلك)[111]؛ وهذا قد يتسبب في إفساد بنية الرابطة المباشرة بين الإجراء التداولي والمحصلات التداولية، وبهذا، فإن البحث التداولي قد لا يستغني عن اختبار مستقل للصدق أو الأمانة.

من الناحية التجريبية، ربما لا توجد طريقة تامة الكمال لإنجاز ذلك، لكن يظل من الممكن أن يبذل الباحثون جهداً. أولاً، يمكن دائماً، من سجلات التداول، أن نستشف أشكالاً معينة من القسر مثل التهديدات والوعود. وبالإضافة إلى ذلك، من الممكن تحت ظروف معينة أن يعيننا البحث التجريبي في الاستدلال على عمليات مثل إسقاطات المعلومات الاستقطابية،

---

(107) McLaverty and Halpin 2008.
(108) Reykowski 2006.
(109) Markovits 2006.
(110) Goodin 2008.
(111) Greve 1999. ووفقا لجريف، يخالف ذلك افتراضية هابرماس بأن الإعلان المفتوح عن نوايا متمحورة حول الذاتي يؤدي إلى فشلها الأدائي.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وضغوط الامتثال الاجتماعي. وعلى سبيل المثال، يستخدم نبلو قياس المستوى الفردي من النزوع للامتثال في اختبار خاص بالامتثال، وجماعات التداول المتعددة لاختبار خاص باستقطاب الجماعة مقابل تغيرات تفتقد القدرة على التفاعل في الرأي الإجمالي.(112)

ثانياً، يمكن أن نحول مشكلة الصدق إلى الجماعة التداولية نفسها، الأمر الذي قد يختص أياً من الاستراتيجيتين أو كليهما. الاستراتيجية الأولى تختص باستخدام القدرة على إدراك الصدق من وجهة نظر المشاركين، التي يمكن تطويرها على نحو أكثر منهجية كجزء من قياس القدرة على التداول باستخدام دليل جودة الخطاب القائم على الإدراك. وهنا، يجري تقييم درجة عقلانية التبرير أو الاحترام عن طريق المشاركين أنفسهم، على مقياس دليل جودة الخطاب الأصلي نفسه. ويمكن تقييم الحكم، الذي توصل إليه كل متداول لقياس مدى فاعليته (أي، هل يوافق قضاة مستقلون)، وحتى قياس صحته/ شرعيته. وعلى سبيل المثال، يمكن أن نأخذ عينات من بعض المشاهدين ونسألهم إعادة بناء الحجة لنرى إن كانوا يفعلون ذلك بالطريقة نفسها التي فعلها المدونون. ووفق خبراتنا، مثل هذه الأحكام ليست بالصعوبة التي تبدو عليها بشكل تجريدي، على الرغم من أنه من المؤكد أن ثمة ضرورة للمزيد من التأمل الفلسفي والبحث التجريبي حول كيف وتحت أي ظروف يمكن إجراؤها.

ومع ذلك، فإن وجهة نظر المشارك لا تكفي تحت ظروف الهيمنة الأيديولوجية الجسيمة. وفي مثل هذه الحالات، قد يكون الخطأ فادحاً، وشديد النظامية، بدرجة تتطلب نقداً خارجياً. ونعتقد أن الجمع بين تقييمات مدونين خارجيين (مدربين فلسفياً) وتقييمات المشاركين في الخطاب يمكن أن يمدنا بإلماحات حاسمة عن الصدق. وكلما تقارب هذان النوعان من التقييم كنا أكثر ثقة بأننا قد دللنا على وجود ملامح التداول الأمين أو التداول الاستراتيجي.

وهناك استراتيجية ثالثة تختص بالمتداولين تنبع من ملاحظاتنا فيما يتعلق بنموذج شيملفنيغ سابق الذكر، الذي فيه تصل أهمية السلوك الاستطلاعي أو "الساعي إلى معرفة الحقيقة" لبقية المجموعة والاستعداد للانهماك في استجواب دعاوى الآخرين، التي تصل أهميتها على الأقل إلى أهمية مماثلة لمستوى "قول الحق"، وفي هذه الحالة، من الممكن لمقاربة تجريبية أن تقيس مدى إمكانية معارضة الدعاوى (باحترام) وأساس هذه المعارضة. وباستخدام نموذج الهجرة/العنصرية المذكور آنفاً، فقد يختص ذلك بتقييم إن كان المتداولون من مؤيدي الهجرة استطاعوا تحدي مناصر البيئة المعارض للهجرة لدفعه إلى توضيح موقفه، بدلاً من القفز إلى الاستنتاجات، وهذا من الممكن أن يكون بالغ الأهمية: فالفشل في إدراك السعي إلى الحقيقة تجريبياً، وفي النظرية التداولية، سيكون

(112) Neblo 2006.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

مناظراً للنظام القضائي القائم فقط على المنطوقات دون شروط واضحة للاستجواب الدقيق. وفي المجمل، فإن مدى وجود رغبة في الاستطلاع في العمليات التداولية، قد يؤدي وظيفة تنظيمية على مدى الصدق بالطريقة نفسها، التي يقوم بها وسيط إخباري يعمل بالتحقيق بدرجة مثالية بتنظيم سلوك ممثلين سياسيين استراتيجيين محتملين: الميل لجعل الدعاوى الاستراتيجية منظمة لدرجة أن يكون من الممكن إخضاعها لفحص دقيق، وهذا يدعو أيضاً إلى تحليل التداول كعملية تفاعلية أو تكرارية. ونحن بحاجة لأن نفحص بكل دقة كيف يستجيب المشاركون في الخطاب كل منهم لمبادرات الآخرين الكلامية، والسعي إلى التبرير وتقييم مدى صدق الدعاوى.

4. خاتمة

في هذا المقال، جادلنا بأن المؤلفات المزدهرة حول التداول مصحوبة بتنوع متزايد في وضع مفهوم للتداول. ولتفسير ما يعد مربط الفرس في الجدل الجاري حول الديموقراطية التداولية، ميزنا بين نوعين نموذجيين عريضين (تقع معظم النماذج العملية بينهما): التداول من النوع الأول، الذي يركز على الخطاب العقلاني وعلى العملية؛ والتداول من النوع الثاني، الذي يشمل أشكالاً بديلة من الاتصال، ويركز في المقام الأول على المؤسسات والمحصلات التداولية. والنوعان أيضاً يدلان على الطريقة، التي نشأ بها النموذج التداولي في العقود الماضية. ويعد هابرماس مثالاً جيداً على ذلك، فقد بدأ بإعادة هيكلة مجردة للغاية للعقل العملي في كتابه "نظرية النشاط الاتصالي" (The Theory of Communicative Action)، واشتغل بمضامينها الأكثر تحديداً إلى حد ما في تطوير نظريته عن أخلاقيات الخطاب (Discourse Ethics)، ثم ازداد تحديده للنظرية تماسكاً وتوجهاً نحو المؤسسية في تطوير نظريته عن القانون والديموقراطية في كتابه "بين الحقائق والمعايير" (Between Facts and Norms)، وبهذا، لا يستطيع أي فيلسوف تداولي حالياً الدفاع عن البنية الهشة لمقاربة النوع الأول، التي يسهل انتقادها، لكن يظل السؤال: كم من الخطاب العقلاني وكم من الشرعية الإجرائية تتطلب الديموقراطية التداولية؟ أو، على العكس، ما الكمية المطلوبة من الأشكال البديلة من الاتصال وبأي وسائل يمكن إدماجها داخل النظرية؟

وتقف حجتنا بأسلوب متميز في منطقة وسط تؤلف بين المنطقتين، على الرغم من أنها ذات ميل واضح إلى إعادة ترسيخ قيمة إجراءات الخطاب العقلاني. فمن ناحية، نحن نعترف بأن برنامج النوع الأول يمكن أن يخنق التنوع ويضع أعباء معيارية ومعرفية ثقيلة على المشاركين في الخطاب. ومن الناحية الخرى، فقد أكدنا أن برنامجاً للنوع الثاني (خصوصاً في اختلافه الراديكالي) ينبغي أن يكون حساساً للأخطار المتأصلة في الصيغ البديلة من الاتصال، وألا يندفع في التخلي عن المعايير الإجرائية للنوع الأول مثل الإجماع

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

العقلاني ومعيار الأمانة التي يمكن أن تساعد على تنظيم أي عملية تداولية مثمرة. ولكي نوفق بين التداول من النوع الأول ومن النوع الثاني عملياً، فإننا نقدم مقاربة "تتابعية"، لكن موجهة، حيث الأساليب البديلة من الاتصال يمكن أن تحدث في المراحل المبكرة من العمليات الاتصالية لكي تواجه تحيزات السلطة وتزيد من "بناء القدرة التداولية" (deliberative capacity)، وحينئذٍ يمكن لمثل هذه المدخلات أن تدمج في الصيغ القانونية للجدل في تتابعات لاحقة، تختص بتقليب الرأي النظامي في الحجج والعروض المقابلة، وعلاقة لوجهات نظر معينة بمزيد من المصالح الأكثر عمومية.

وبينما يمكن بالفعل التعرف إلى أحجار البناء في مثل هذا البرنامج الوسيط على المستوى النظري، فإن مثل هذا البرنامج بحاجة لترجمته من خلال البحث التجريبي أيضاً. ومن الناحية العملية، نحن بحاجة لاستكشاف الروابط بين الأساليب المختلفة للاتصال الخطاب العقلاني مقابل الصيغ المختلفة للاتصال - والمحصلات التداولية المرغوبة. وعلى سبيل المثال، نحن بحاجة لاستكشاف إن كان من الممكن، وكيف يمكن، لمثاليات النوع الثاني مثل هيكلة الأفضلية، وما وراء التوافق الجمعي، وعقلانية الذاتية الجماعية، أن تتصل تجريبياً بالقواعد المعيارية لعملية النوع الأول مثل عقلانية التبرير أو الحوار على أساس الاحترام. وهذا سيتطلب، من ناحية، تطوير أدوات قياس أكثر تعقيداً، فالأدوات الحديثة للقياس ينبغي أن تقوم بتحليل الاتصال بطريقة تضم مفاهيم النوع الأول من التداول وقدرة التبصر الخاصة بالنقاد، التي تؤكد أهمية عناصر اتصالية غير عقلانية، وأكثر ميلاً للعواطف الاجتماعية، من الاتصال. (مثلاً، رواية القصص والبلاغة). ومن الناحية الأخرى، ينبغي أيضاً أن تنظر بعمق إلى العمليات التفاعلية، أي كيف يمكن تبني المدخلات الاتصالية المختلفة، وكيف؟. وعلى أساس هذه المبادئ وحدها يصبح من الممكن الوصول إلى ثبات تجريبي لمقاربة تتابعية مثل تلك التي رسمنا خطوطها أعلاه.

وفي المجمل، يهدف مقالنا إلى دفع دراسة التداول نحو وسيلة عبر وسائل الإعلام: ألا تكون وسيلة منخفضة التخصص، حيث كل نشاط اتصالي تقريباً يعد "تداولياً"، لكن أيضاً ألا تكون وسيلة زائدة التخصص، حيث تصبح الافتراضات المسبقة للنشاط الاتصالي بعيدة للغاية عن التطبيق التداولي حتى تُفقد قوة الدفع التجريبية، أو للتحرك في اتجاه نخبوي، بما يؤدي إلى فقدان شخصيته الديموقراطية والتحررية.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

المراجع

Angell, Richard B. 1964. Reasoning and Logic. New York: Appleton-Century-Crofts.

Austen-Smith, David. 1992. Strategic models of talk in political decision-making. International Political Science Review, 13, 12452.

Austen-Smith, David and Timothy J. Feddersen. 2006. Deliberation, preference uncertainty, and voting Rules. American Political Science Review, 100, 20918.

Bächtiger, André. 2005. The Real World of Deliberation. A Comparative Study of Its Favorable Conditions in Legislatures. Bern: Paul Haupt.

Benhabib, Seyla. 1996. Toward a deliberative model of democratic legitimacy. Pp. 6794 in Seyla Benhabib (ed.), Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Blaug, Ricardo. 1997. Between fear and disappointment: critical, empirical and political uses of Habermas. Political Studies, 45, 10017.

Chambers, Simone. 1995. Discourse and democratic practices. Pp. 233259 in Stephen K. White (ed.), The Cambridge Companion to Habermas. Cambridge: Cambridge University Press.

Chambers, Simone. 2003. Deliberative democratic theory. Annual Review of Political Science, 6, 30732.

Cohen, Joshua. 1989. Deliberation and democratic legitimacy. Pp. 6792 in Alan Hamlin and Philip Pettit (eds), The Good Polity. Oxford: Blackwell.

Deitelhoff, Nicole and Harald Müller 2005. Theoretical paradise empirically lost Arguing with Habermas. Review of International Studies, 31, 16779.

Dryzek, John S. 2000. Deliberative Democracy and Beyond. Oxford: Oxford University Press.

Dryzek, John S. and Christian List. 2003. Social choice theory and deliberative democracy: a reconciliation. British Journal of Political Science, 33, 128.

Dryzek, John S. and Simon J. Niemeyer. 2006. Reconciling pluralism and consensus as political ideals. American Journal of Political Science, 50, 63449.

Dryzek, John S. 2007. Democratization as deliberative capacity building. http://deliberativedemocracy.anu.edu.au/documents/Dryzek2007_000.pdf.

Edelman, Murray J. 1985. The Symbolic Uses of Politics. Urbana: University of Illinois Press.

Elster, Jon 1998. Introduction. Pp. 118 in Jon Elster (ed.), Deliberative Democracy. Cambridge: Cambridge University Press.

Erikson, Erik O. 2003. Understanding Habermas: Communicative Action and Deliberative Democracy. London: Continuum.

Esterling, Kevin M., Michael A. Neblo and David Lazer. 2007. Means, motive and opportunity in becoming informed about politics: a deliberative field experiment. Paper presented to Midwest Political Science Association Meetings, Chicago. http://polisci.osu.edu/faculty/mneblo/papers/NSFpolknow.pdf.

Fung, Archon. 2003. Recipes for public spheres: eight institutional design choices and their consequences. Journal of Political Philosophy, 11, 33867.

ARCHIVE http://Archive.Sakhrit.com

Fung, Archon. 2005. Deliberation before the revolution: toward an ethics of deliberative democracy in an unjust world. Political Theory, 33, 397419.

Gerring, John, Strom C. Thacker and Carola Moreno. 2005. Centripetal democratic governance: a theory and global inquiry. American Political Science Review, 99, 56781. Goodin, Robert E. 1980. Manipulatory Politics. New Haven, CT: Yale University Press.

Goodin, Robert E. 2005. Sequencing deliberative moments. Acta Politica, 40, 18296.

Goodin, Robert E. 2006. Talking politics: perils and promise. European Journal of Political Research, 45, 23561.

Goodin, Robert E. 2008. Deliberative lies. European Political Science, 7, 1948.

Greve, Jens. 1999. Sprache, Kommunikation und Strategie in der Theorie von Jürgen Habermas. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 51, 23259.

Gutmann, Amy and Dennis Thompson. 1996. Democracy and Disagreement. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Habermas, Jürgen. 1981. Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen. 1983. Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen. 1992. Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen 1996. Between Facts and Norms. Cambridge, MA: MIT Press.

Habermas, Jürgen. 2005. Concluding comments on empirical approaches to deliberative politics. Acta Politica, 40, 38492.

Habermas, Jürgen. 2007. Kommunikative Rationalität und grenzüberschreitende Politik: eine Replik. Pp. 40659 in Peter Niesen and Benjamin Herborth (eds), Anarchie der kommunikativen Freiheit. Jürgen Habermas und die Theorie der internationalen Politik. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Hajer, Maartin A. and Hendrik Wagenaar (eds.) 2003. Deliberative Policy Analysis: Understanding Governance in the Network Society. Cambridge: Cambridge University Press.

Hart, Paul t. 2007. What deliberative scholars and designers should know about group dynamics. Paper presented to Workshop on Theory and Practice of Deliberative Democracy, Australian National University. http://delibdem.anu.edu.au/documents/liberativescholarsanddesignersshouldknowaboutgroupdynamics.doc.

Holzinger, Katharina. 2001. Kommunikationsmodi und Handlungstypen in den Internationalen Beziehungen. Anmerkungen zu einigen irreführenden Dichotomien. Zeitschrift für Internationale Beziehungen, 8, 24386.

Janis, Irving Lester. 1972. Victims of Group-Think: A Psychological Study of Foreign Policy Decisions and Fiascoes. Boston: Houghton Mifflin.

Johnson, James. 1998. Arguing for deliberation: some skeptical considerations. Pp. 161184 in Jon Elster (ed.), Deliberative Democracy. Cambridge: Cambridge University Press.

Landa, Dimitri and Adam Meirowitz. 2009. Game theory, information, and deliberative democracy. American Journal of Political Science (forthcoming).

Loomis Burdett A. 1990. Dear Colleagues: Civility and Deliberation in the U.S. Senate. Washington, D.C.: Brookings Institution.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

Luskin, Robert C. and James S. Fishkin. 2002. Considered opinions: deliberative polling in Britain. British Journal of Political Science, 32, 45587.

Mansbridge, Jane, James Bohman, Simone Chambers, David Estlund, Andreas Follesdal, Archon Fung, Cristina Lafont, Bernard Manin, and José Luis Martí. 2009. The place of self-interest in deliberative democracy. Journal of Political Philosophy (forthcoming).

Markovits, Elizabeth. 2006. The trouble with being earnest: deliberative democracy and the sincerity norm. Journal of Political Philosophy, 14, 24969.

Mattson, K. 2002. Do Americans really want deliberative democracy Rhetoric & Public Affairs, 5, 32729.

McLaverty, Peter and Darren Halpin. 2008. Deliberative drift: the emergence of deliberation in the policy process. International Political Science Review, 29, 197214.

Miller, David. 1999. Principles of Social Justice. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Morris, Stephen. 2001. Political correctness. Journal of Political Economy, 109, 23165.

Mouffe, Chantal. 1999. Deliberative democracy or agonistic pluralism Social Research, 3, 74558.

Müller, Harald. 2004. Arguing, bargaining and all that: communicative action, rationalist theory and the logic of appropriateness in international relations. European Journal of International Relations, 10, 395435.

Neblo, Michael A. 2000. Thinking Through Democracy: Deliberative Politics in Theory and Practice. Ann Arbor, MI: University Microfilms.

Neblo, Michael A. 2005. Thinking through democracy: between the theory and practice of deliberative democracy. Acta Politica, 40, 16981.

Neblo, Michael A. 2006. Change for the better Linking the mechanisms of deliberative opinion change to normative theory. Paper presented to the Midwest Political ScienceAssociation Annual Meeting, Chicago. http://polisci.osu.edu/faculty/mneblo/papers/ChangeC4.pdf.

Neblo, Michael A. 2007. Family disputes: diversity in defining and measuring deliberation. Swiss Political Science Review, 13, 52757.

Neblo, Michael A., Kevin M. Esterling, Ryan P. Kennedy, David M. J. Lazer and Anand E. Sokhey. 2008a. Who wants to deliberate, and why. Program on Networked Governance Working Paper PNG No. PNG08-002. http://polisci.osu.edu/faculty/mneblo/papers/CodingPaper.pdf.

Neblo, Michael A., Daniel O. Davis, Robert Gulotty, Christina V. Xydias and Daniel J. Blake. 2008b. Measuring sincerity and the substantive content of agruments in deliberation. Program on Networked Governance Working Paper PNG No. PNG08-001. http://polisci.osu.edu/faculty/mneblo/papers/WhoDelib.pdf.

Niemeyer, Simon J. 2004. Deliberation in the wilderness: displacing symbolic politics. Environmental Politics, 13, 34772.

Niemeyer, Simon and John S. Dryzek. 2007. The ends of deliberation: metaconsensus and inter-subjective rationality as ideal outcomes. Swiss Political Science Review, 13, 497526.

Parkinson, John. 2006. Deliberating in the Real World. Oxford: Oxford University Press.

Posner, Richard. 2004a. Law, Pragmatism and Democracy. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Posner, Richard. 2004b. Smooth sailing. Legal Affairs, 41, 402.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

Rawls, John. 1993. Political Liberalism. New York: Columbia University Press.

Reykowski, Janusz. 2006. Deliberative democracy and human nature: an empirical approach. Political Psychology, 27, 32346.

Richardson, Henry. 2002. Democratic Autonomy: Public Reasoning about the Ends of Policy. New York: Oxford University Press.

Riker, William. 1986. The Art of Political Manipulation. New Haven, CT: Yale University Press.

Risse, Thomas. 2000. Lets argue!: communicative action in world politics. International Organization, 54, 139.

Risse, Thomas. 2004. Global governance and communicative action. Government and Opposition, 39, 288313.

Rosenberg, Shawn W. 2002. The Not So Common Sense: How People Judge Social and Political Life. New Haven: Yale University Press.

Rosenberg, Shawn W. 2005. The empirical study of deliberative democracy: setting a research agenda. Acta Politica, 40, 21224.

Ryfe, David M. 2005. Does deliberative democracy work Annual Review of Political Science, 8, 4971.

Sanders, Lynn. 1997. Against deliberation. Political Theory, 25, 34776.

Sartori, Giovanni. 1970. Concept misformation in comparative politics. American Political Science Review, 64, 103353.

Schimmelfennig, F. 2001. The community trap: liberal norms, rhetorical action, and the eastern enlargement of the European Union. International Organization, 55, 4780.

Schmidt, Vivien. 2008. Discursive institutionalism: the explanatory power of ideas and discourse. Annual Review of Political Science, 11, 30326.

Schneiderhan, Erik and Shamus Khan. 2008. Reasons and inclusion: the foundation of deliberation. Sociological Theory, 26, 124.

Setälä, Maija, Kimmo Grönlund and Kaisa Herne. 2007. Processes and outcomes of citizen deliberation: a comparison of voting and common statement treatments. Paper presented to the American Political Science Association Annual Meeting, Chicago. http://www.allacademic.com/meta/p211545_index.html.

Shapiro, Ian. 1999. Enough of deliberation: politics is about interests and power. Pp. 2838 in Stephen Macedo (ed.), Deliberative Politics. Oxford: Oxford University Press.

Skinner, Quentin. 1974. Some problems in the analysis of political thought and action. Political Theory, 2, 277303.

Steenbergen, Marco R., André Bächtiger, Markus Spörndli and Jürg Steiner. 2003. Measuring political deliberation. a Discourse Quality Index. Comparative European Politics, 1, 2148.

Steiner, Jürg, André Bächtiger, Markus Spörndli and Marco R. Steenbergen. 2004. Deliberative Politics in Action. Cambridge: Cambridge University Press.

Steiner, Jürg. 2008. Concept stretching: the case of deliberation. European Political Science, 7, 18690.

Sunstein, Cass R. 2003. The law of group polarization. Pp. 80101 in James S. Fishkin and Peter Laslett (eds), Debating Deliberative Democracy. Oxford: Blackwell.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

ثَبَت المصطلحات	
أوستن سميث	Austen-Smith
بلوغ	Blaug
النقاط المبهمة	Blind spots
برنامج «الكلام الرخيص»	Cheap talk program
مفهوم كوهن	Cohen
جوشوا كوهن	Cohen, Joshua
التأسيسية المقارنة	Comparative institutionalism
المؤسسية المقارنة	Comparative institutionalists
توسيع المفهوم	Concept-stretching
الإجماع	Consensus
الاتفاق الجمعي	Consensus
السياسات الهيكلية	Constructive politics
مثالية مضادة للواقع	Counterfactual ideal
تداول	Deliberation
الديموقراطية التداولية	Deliberative democracy
ديمقراطيو الاختلاف	Difference dimocrats
خطاب	Discourse
دليل جودة الخطاب	Discourse Quality Index (DQI)
دريزك	Dryzek

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

Even Warren	إيفن وارن
Extra-Habermasian	الهابرماسية الفائقة (للنوع ٢ من التداول)
Feddersen	فيدرسون
Game theorists	أصحاب نظرية الألعاب
Goodin	غودين
Gutmann	غوتمان
Habermas, Jürgen	هابرماس، جورجن
Habermasian communicative action	حركة هابرماس الاتصالية
Habermasian communicative action	النشاط الاتصالي الذي وضع أساسه هابرماس
Habermasian logic of communicative action	المنطق الهابرماسي الخاص بالفعل الاتصالي
Inter-coder agreement	القواعد البينية
Inter-coder rliability	درجة الثقة المتبادلة للتوافق البيني
Intersubjective	الذاتية المشتركة
Intersubjective rationality	عقلانية الذاتية الجماعية
Intersubjective rationality	منطقية الذاتية الجماعية
Intersubjective rationality	عقلانية الذاتية المشتركة
Kantian problem	المشكلة الكانتية
Khan	خان

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

Markovits	ماركوفيتز
Mattson	ماتسون
Metaconsensus	ما وراء التوافق الجمعي
Metaconsensus	التوافق الجمعي
Multidisciplinarity	التداخل بين المناهج البحثية
Multidisciplinarity	المناهج البحثية
Neo-Habermasian	الهابرماسية الجديدة (للنوع ١ من التداول)
Panglossian optimism	التفاؤل الساذج
Pareto principle	مبدأ باريتو
Phenomenological	الفينومينولوجيا
Pluralists	التعدديون
Plurality	الجماعية
Plurality	التعددية
Posner	بوزنر
Preference-structuration	هيكلة الأفضلية
Rational choice scholars	باحثو الاختيار العقلاني
Rational choice scholars	علماء الاختيار العقلاني
Rational discourse	الخطاب العقلاني
Rawls	رولز
Schneiderhan	شنايدرهان

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

Schumpeterian position	«الموقف «الشومبتري
Second chambers	مجالس الشيوخ
Shapiro	شابيرو
Sociotropic preferences	الانتحاء الاجتماعي
Story-telling	القصّ، رواية القصص
The Theory of Communicative Action	(نظرية النشاط الاتصالي)
Thompson	تومسون
Verständigungsorientiertes Handeln	فهم مشترك
Vilfredo Pareto	يلفريدو باريتو
Warren	وارن
Working agreement	الموافقة العاملة
Young, Iris Marion	أيريس ماريون يانغ

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com